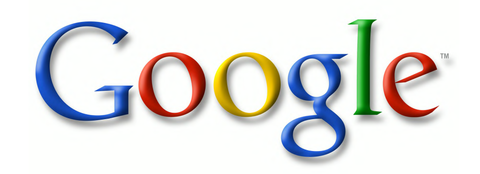


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

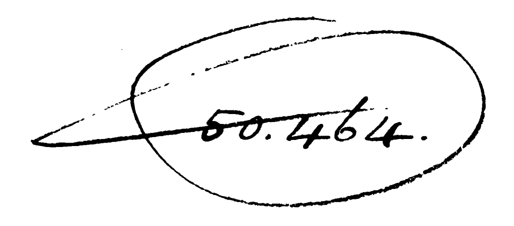
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

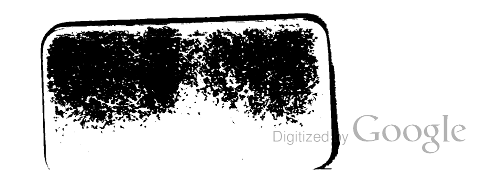
+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



26681 e. 42



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Des Cartes und Spinoza.

Urkundliche Darstellung

der

Philosophie Beider

von

C. Schaarschmidt, Dr. phil.
Privatdocenten an der Königl. Universität zu Bonn.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA ·

Bonn 1850.
bei Adolph Marcus.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sr. Excellenz

Herrn

DR. C. I. BUNSEN,

K. Pr. geh. Legationsrathe, ausserord. Gesandten und bevollm. Minister, Ritter pp.

in

dankbarer Verehrung

zugeeignet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Digitized by Google

Digitized by Google

DES CARTES.

Digitized by Google

Des Cartes a substitué l'examen à l'autorité, et c'est là le plus beau titre de sa gloire philosophique.

Prévost.

Digitized by Google

Einleitung.

Das Eigenthümliche der Philosophie Des Cartes' beruht auf drei Momenten: auf seinem Eifer für Naturforschung, auf seinem Verhältniss zur römisch-katholischen Kirche, endlich auf seiner Vorliebe für Mathematik. Das erste bestimmt den wesentlichen Inhalt dieser Philosophie, das zweite ihre Gränze, das dritte die Methode derselben.

1. Der wissenschaftliche Trieb des Zeitalters, in dem Des Cartes lebte, war beinahe ausschliesslich auf Erweiterung jener grossen physikalischen Entdeckungen gerichtet, die jüngst vorausgegangen waren und die Geister um so lebhafter beschäftigen mussten, als sie ihrem Wesen nach noch viel grösseres versprachen und wo sie noch nicht in sich zusammenhangend und rational erschienen, zu fortschreitender Begründung und Verknüpfung aufforderten. Es war die Zeit, wo Francis Bacon den ungeheuern Plan eines Umbaues der Wissenschaften entwarf und die Menschen anhielt, von der öden Speculation ablassend sich der Natur durch unbefangne Beobachtung und Versuche zu nähern, damit aus ihrer reichen Fülle für das Leben selbst und seine Bedürfnisse ein höherer Nutzen gewonnen würde. Keppler fand die Gesetze des Umlaufs der Planeten (1618) und schuf die rechnende Astronomie; er benutzte die eben erfundenen Fernröhre (1608) nicht nur zu Entdeckungen in den Räumen des Himmels, sondern ward da-

Digitized by Google

durch auch zu neuen Untersuchungen in der Optik veranlasst. Wenn man sich nur an Tycho de Brahe, den Vater der messenden Astronomie; an Galilaei, dessen Genie in fast allen Theilen der Naturwissenschaft Fortschritte wirkte; an William Gilbert wegen seiner Arbeiten über Magnetismus und Electricität; an Harvey, den Entdecker des Blutumlaufs — alles Männer, deren Wirksamkeit zumeist in das erste Viertel des siebzehnten Jahrhunderts, also in Des Cartes' Jugendzeit fällt — erinnert, so wird man verstehen, wie derselbe, wenn er im Felde der Naturforschung thätig war, mit dem allgemeinen Streben seiner hervorragendsten Zeitgenossen übereinstimmte, denen er sich denn auch so rühmlich anschloss, dass er wesentlich dazu beitrug, die Entdeckungen eines Newton und Leibnitz möglich zu machen. War auch sein physisches Weltsystem, gestützt auf die berühmte Hypothese von den Wirbeln der Materie, der copernikanischen Ansicht gegenüber von geringer Bedeutung, so ist doch seine Arbeit über Dioptrik wichtig; noch wichtiger aber sind seine mathematischen Entdeckungen, unter denen wieder die von der Anwendung der Algebra auf die Geometrie, welche zur analytischen Geometrie führte, die erste Stelle einnimmt. Mit Anatomie und Physiologie des Menschen war er eifrig beschäftigt, und obgleich er auch in dieser damals unter den Christen noch jungen Wissenschaft viel unhaltbares aufstellte, so zog er doch für manche Theile seiner Philosophie davon entschiedenen Nutzen. So sehr war er dem Studium der Naturwissenschaften hingegeben, dass er möglichst ihr Ganzes zu umfassen strebte und an einem auf dieses Ganze gerichteten Werke, Cosmos genannt, viele Jahre hindurch arbeitete [1]. Auch in der Mechanik, über die er uns einen Tractat hinterlassen hat, ist er vielfach thätig gewesen. Man kann aber überhaupt sagen, dass, so sehr er auch, schon vom philosophischen Standpunkte aus, mit der rationalen Entwicklung des physischen Wissens sich beschäf-

1) De Methodo V. p. 26—29 ed. Elzev. Doch ward dieses Werk ohne vollendet zu sein, von ihm verbrannt, als er Galilaei's Gefangennehmung und Verdammung erfuhr.

Digitized by Google

tigte, er dabei doch — und hierin nähert er sich dem Bacon — den practischen Nutzen desselben vorzüglich im Auge hatte. In dieser Beziehung drückt er sich folgendermassen aus: Statt jener speculativen Schulphilosophie kann eine practische gefunden werden, wodurch wir die Kräfte und Thätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Sterne, der Himmel und der andern uns umgebenden Körper so genau, als die verschiedenen Künste unserer Handwerker kennen und zu allem anwenden lernen, wozu sie uns nützlich sein mögen, die uns also gleichsam zu Herren und Besitzern der Natur macht. Diess wäre nicht nur zur Entdeckung unzähliger Künste, die uns ohne Mühe zum Genuss der Erzeugnisse der Erde und aller ihrer Vortheile dienten, zu wünschen, sondern vorzüglich auch zur Erhaltung der Gesundheit, die ohne Zweifel das erste Gut des Menschen ist und die Grundlage aller andern. Denn der Geist hängt so sehr von dem Verhältniss und der Stimmung der körperlichen Organe ab, dass ich glaube, man müsse, wenn es eine Art giebt, die Menschen weiser und klüger zu machen, als sie bisher waren, diese in der Medizin suchen [1]). Darauf bemerkt er, dass er sein ganzes Leben auf Erforschung der so nothwendigen Wissenschaft der Natur zu wenden beschlossen habe: eine Erklärung, aus der man seine Sinnesweise gewiss am besten wird erkennen können, und die zur vorläufigen Bestätigung des oben aufgestellten Satzes, dass sein Eifer für Naturforschung den Inhalt seiner Philosophie wesentlich bestimme, dienen mag. Ueberhaupt war ja zu jener Zeit noch nicht die spätere Trennung der empirisch genannten Naturwissenschaften von der Philosophie eingetreten: jede neue Entdeckung im Felde jener war also eine Eroberung für diese, und der Philosoph konnte in einem viel allgemeinern Sinne, als heut zu Tage möglich, die Physik als einen Theil seines Systems betrachten.

2. Des Cartes war ein Zögling der Jesuiten. Die bekannte Weise dieses Ordens, wodurch er in den Gemüthern der ihm anvertrauten Jugend eine übergrosse Scheu in Bezug auf's

1) De Methodo VI. p. 38.

Digitized by Google

Kirchenwesen und alles damit Zusammenhangende hervorzubringen sucht, hat sich an Des Cartes, welcher wie es oft der Fall zu sein pflegt, mit einem schwächlichen Körper eine hingebende und warme Seele verband, insofern bewährt, als er die unter strenger geistlicher Zucht und langen gottesdienstlichen Uebungen eingesogne Ehrfurcht vor der römisch-katholischen Kirche auf's Entschiedenste festhält. Er ist für diese Kirche zweimal zu Felde gezogen, in Deutschland unter Tilly und mit Richelieu vor La Rochelle; hat auch eine Wallfahrt nach Loretto gemacht. Sein philosophischer Standpunkt nun, so unabhängig er auch in sich von allem kirchlichen Dogma erscheint, ward durch dieses Verhältniss doch in sofern berührt, als Des Cartes sich ein für allemal entschloss, das Christenthum und das eigentlich theologische Element von seiner Philosophie auszuschliessen. Er that diess, wie aus obigem erhellt, nicht in feindlicher Absicht gegen dasselbe, sondern wollte nur den Verantwortlichkeiten und Verketzerungen entgehen, in die zu jener Zeit der kirchlichen Parteistreitigkeiten jeder zu fallen pflegte, der in irgend welchem Sinne, auch innerhalb des römisch-katholischen Dogmas, sich über theologische Dinge vernehmen liess. Bemerkenswerth ist es, dass Des Cartes, so oft er von Sachen des Christenthums spricht, dieselbe unter die Kategorie des Zuglaubenden fasst: ein ursprünglich rein lutherischer Standpunkt, auf den sich übrigens aber die Jesuiten, seine Lehrmeister, schon lange eingelassen hatten, seitdem der Kampfplatz des Protestantismus bereits ein ganz andrer geworden war. So nahe auch die Anwendung des von Des Cartes aufgestellten Rationalismus auf's Christenthum lag, er selbst hat sie nie gemacht und spricht sogar die naive Zuversicht aus, dass die Theologie mit seiner Art zu philosophiren leicht vereinbart werden könne[1]); ja, was noch mehr ist: er begab sich beinahe ganz der Ethik zu Gunsten seiner Kirchenlehre, in derem Schoosse er die ernsten Mahnungen zur Philosophie des Sittlichen wenn nicht vergass, doch hinausschieben zu dürfen glaubte.

1) Epist. tom. II, 58. Zur „Theologie“ rechnet er dabei auch die Genesis mit ihrer Weltschöpfung.

Digitized by Google

3. Des Cartes' Scharfsinn hatte früh erkannt, welche Hülfsmittel zur Erweiterung der Wissenschaften die Mathematik darbiete. Sowohl die Zeiten der himmlischen Körper waren eben durch einfache Zahlenverhältnisse ausgedrückt, als auch die Optik und Musik, die Mechanik und die Pendelschwingung auf Gesetze zurückgeführt worden, die aus mathematischen Berechnungen hervorgingen: kein Wunder also, wenn unser Philosoph, hingerissen von Begeisterung für eine Wissenschaft, die in stetigem, unvergleichlichem Gange seit den Zeiten des Euclides rings um sich her Licht verbreitet hatte, dieselbe nicht allein zum Unterbau des physischen Wissens allein, sondern des Wissens überhaupt zu gebrauchen beschloss. In Hinsicht der Metaphysik war nun freilich der eigentliche Körper der Mathematik — wenn man sich so ausdrücken darf — Grösse und Zahl nämlich, unanwendbar, denn da giebt es nichts zu messen und zu zählen, aber die Form und Methode derselben, die überhaupt das Geheimniss ihres Fortschritts zu enthalten schienen, sollten dazu dienen, die Norm der neuen philosophischen Kunst zu sein.

4. Denn das muss überhaupt als der nähere, entscheidende Character der cartesischen Philosophie herausgehoben werden, dass sie auf critische Begründung der Principien und der von ihnen aus fortschreitenden Entwicklung, also auf Methode, das Augenmerk zu richten anfängt. Seine Zeitgenossen und Schüler drücken diess einfach so aus: er habe zuerst die Seele des Menschen vom Körper zu unterscheiden gewusst, womit gesagt sein will, dass er der alten Weise des Philosophirens, welche nicht nur bei den Scholastikern, sondern auch bei andern der Scholastik entgegentretenden spätern Denkern, z. B. noch bei Jordan Bruno [1]), gebräuchlich ist, der Weise nämlich, das Object des Denkens ohne Mitreflexion auf das denkende Subject aufzufassen, ein Ende gemacht und gezeigt habe, wie wesentlichen Einfluss die Art des Denkactes auf das ganze Ergebniss desselben ausübe. Diesem Gesichtspunkt,

1) Verbrannt 1600. Des Cartes kennt ihn (epist. II, 12. p. 37 flg.), hat ihn aber nicht benutzt: in Anerkennung des Copernicus war er dem Des Cartes voraus.

Digitized by Google

den Kant fortschreitend so bestimmte, dass das Denken sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge nach dem Denken richten, musste allerdings eine tiefre Theorie der menschlichen Erkenntniss vorausgehen und dieser wiederum eine scharfe Unterscheidung des Reingeistigen und der Leiblichkeit zu Grunde liegen.

Wie nun diese Philosophie historisch die Mitte einnimmt zwischen jenen massenhaften metaphysisch-doctrinaeren Lehrgebäuden des Mittelalters und der sich ganz in empirische Psychologie und Empirie überhaupt auflösenden Denkweise Späterer, so ist in Des Cartes selbst eine schöne Vereinigung des Bewusstseins von der Nothwendigkeit einfacher, allgemeiner, unmittelbar-geistiger Erkenntniss, wie von der Unentbehrlichkeit der auf Erfahrung und Experimente sich gründenden Naturforschung; ja, man kann sagen, Des Cartes' Lehre sei ein grossartiger Versuch, die Naturkunde auf allgemeine Principien zurückzuführen, an die nach der Ueberzeugung des Philosophen sich alle andre Erkenntniss auf vernunftgemässe Weise müsse anreihen lassen. Also kommt es nur darauf an, diese Principien recht zu fassen und als solche zu begründen. Diess geschieht denn auch durch eine reflectirende Critik, und Des Cartes ist weit genug in das Bewusstsein der menschlichen Selbständigkeit eingedrungen, um zu fordern, dass jeder Lernende mit ihm dem Lehrenden gemeinsam und selbständig prüfen, nicht etwa bloss die dargebotne Lehre unbesehen hinnehmen solle: eine Forderung, welche in der Zuversicht von ihm gemacht wird, dass der Gang seines Denkens kein willkührlicher, sondern nothwendiger gewesen, in den jeder andre von selbst schon einlenken werde.

Wenn sonach die vorgetragene Wissenschaft als ein Ausfluss der philosophirenden Vernunft selbst dargestellt wird, die jeder Critik Stand zu halten vermag, weil sie durch Critik begründet ward, so geht Des Cartes doch immer von gewissen Voraussetzungen formaler Natur aus, die er der Mathematik abgelernt hat und als eine Reihe seelischer Erfahrungen zu einer Methodik verbindet. Diese, wie sehr sie auch erst Ergebniss des Philosophirens sind, werden doch auch demselben

Digitized by Google

gegenüber unter dem Gesichtspunkt einer Isagogik oder besser einer Zurechtweisung des Denkens dargestellt, wodurch der einheitliche Charakter des Systems um so weniger gestört wird, als das zur vorläufigen Orientirung hingegebene seinen eigentlichen Platz in der Psychologie hält; ein Zirkel mehr der Darstellung als der Sache selbst, wie sogleich erhellen wird.

A. Formaler Standpunkt oder Methodik Des Cartes'.

Die eben angedeutete Eigenthümlichkeit der cartesischen Philosophie, auf Methode zu dringen, macht es nothwendig, die formalen Bedingungen des Systems besonders darzulegen, wie dies auch von Des Cartes selbst geschehen ist in den Schriften de Methodo [1]) und Regulae ad directionem ingenii [2]). Die erstere der beiden Schriften behandelt die Methode des Philosophen als einen subjectiven Hergang im Geiste desselben — sie ist eine naive Darstellung seines innern Lebens; nirgends treten die vorkommenden Lehren in wissenschaftlicher Objectivität hervor, sondern bleiben unter der Form individueller Grundsätze. Des Cartes stellt sich als Muster auf und in dem Bewusstsein, etwas geleistet zu haben, ein Rüstzeug der Wissenschaft geworden zu sein, fordert er den Leser auf, ihm zu folgen [3]). Da hören wir, wie er in seiner Jugend mit Eifer den Schulstudien obgelegen, am Ende aber doch unbefriedigt von ihnen gegangen sei; wie er dann einen andern Weg des Lernens in Betrachtung des menschlichen Lebens auf allen Stufen, von allen Seiten und in mancherlei Ländern gesucht und grade aus der ungeheuern Verschiedenheit der Meinungen und Anschauungen die Wahrheit auszufinden gehofft habe. Die Frucht solcher Studien auf der Bühne der Welt war dann die Einsicht, dass die menschliche Denkweise und Erkenntniss allerwege einem Baue zu vergleichen sei, der von Alters her angefangen, allmählig, aber ohne

1) Erschien zusammen mit der Dioptrik und den Meteoren 1637.

2) Zuerst in den Opuscula Posthuma, Physica et Mathematica. Amstelodami apud P. et J. Blaeu. 1701.

3) De Methodo I. p. 2.

Digitized by Google

zusammenhangenden Plan fortgesetzt, nun der Gesammtansicht wohl den Schein eines Ganzen darbiete, aber eines solchen, das überall des wahren Zusammenhanges und der gleichmässigen Begründung entbehre. Und zu sich zurückkehrend gestand sich der Philosoph, dass sein eignes Innere, aus einer so unlautern Quelle der Erkenntniss genährt und mehr von übereilten als bedachten Urtheilen gebildet, in der Wahrheit und sichern Wissenschaft nur die allergeringsten Fortschritte gemacht habe. Aber nicht an der Welt, sondern eines grossen Mannes würdig beschloss er an sich mit der Reformation anzufangen und alle Meinungen, die er bis dahin bekannt hatte, auf einemmale aus dem Geiste zu vertilgen, um danach entweder bessre oder auch dieselben wieder, nur geprüft und begründet, aufzunehmen. Und weil er unter allen andern keinen finden konnte, dessen Meinungen der unbedingten Annahme würdig erschienen, war er gezwungen, nur seines eignen Rathes zu seinem Lebensplane sich zu bedienen[1].

Den ersten Anhaltspunkt gewährten ihm Logik und Mathematik: es war ihm nicht entgangen, dass der sichere Fortschritt der letzteren auf ihrer sichern und einfachen Methode beruhe. Daran knüpfte sich sogleich der Gedanke, aus ihr sich Vorschriften zu bilden, die statt aller unnützen Weitläufigkeit der Logik dazu dienen könnten, seinem philosophischen Streben die rechte Bahn anzuweisen. Die erste dieser Vorschriften ist: nichts als wahr anzusehen, was er nicht gewiss und augenscheinlich als wahr erkannt hätte, und was nicht so klar und bestimmt der Vernunft sich darböte, dass jeder Zweifel daran verschwinden müsste. Die andre: alle zu prüfenden Schwierigkeiten zu zerlegen und in ihren einzelnen Theilen zu überwinden. Drittens: alle wissenschaftlichen Untersuchungen in bestimmter Ordnung vorzunehmen und zwar vom Leichten zum Schweren fortschreitend. Viertens endlich beim Aufsuchen der mittlern Glieder und der einzelnen Theile schwieriger Fragen alles einzeln aufzuzählen und nichts auszulassen[2].

1) De Methodo II. p. 7. p. 10.
2) De Methodo II. p. 11—12.

Digitized by Google

An der Hand dieser Regeln, die nur durch einige Grundsätze des praktisch - sittlichen Verhaltens und einen festen Glauben an die göttliche Offenbarung des Christenthums begleitet wurden, machte sich Des Cartes auf den Weg zur Wahrheit, den er nicht besser zu eröffnen wusste, als wie bemerkt dadurch, all sein bisheriges Wissen als ungewiss aus seinem Innern zu vertilgen [1]), keineswegs in einer nur skeptischen Ansicht, als ob überhaupt nichts gewiss gewusst werden könne, sondern grade in der entgegengesetzten Absicht, etwas unbedingt gewisses zu entdecken. Er geht daher nicht, wie man wohl gesagt hat, von einem Schwanken zwischen Gewissheit und Ungewissheit aus, sondern von einem sehr bestimmten Bewusstsein der Gewissheit neben dem eben so bestimmten Bewusstsein, dass man freilich irre: sein Anfang ist ein Hindurchgehen von dem Ungewissen ins Gewisse aus Bewusstsein des letzteren; alles wird ungewiss gesetzt, um das Gewisse zu entdecken. Man muss einmal im Leben, sagt Des Cartes, die Sicherheit aller seiner Erkenntniss bezweifelt haben; freilich geschieht es nur zu dem Zweck, durch Hülfe eines solchen innern Experiments zu entdecken, welche Erkenntniss vor jener Critik, die das klare und bestimmte Wissen [2]) fordert, Stich halten und nicht in der Ungewissheit bleiben wird.

Ehe aber dazu fortgeschritten werden kann, der weitren Anwendung der genannten Regeln, die beispielsweise schon in der Schrift de methodo erfolgt, nachzugehen, muss man das andre Werk über Methode, die Regulae ad directionem ingenii ins Auge fassen. Dasselbe verhält sich zur Abhandlung de methodo wie eine weitre Ausführung, ist aber unvol-

1) Diese Regel schärft D. in allen seinen Schriften ein. Med. de pr. phil. I. Princip. Phil. I, §. 1—6. De Meth. III. p. 18. Regulae ad direct. ing. III. Inquisitio veritatis per lumen naturale p. 76 seqq. (opuscula posth. ed. Blaeu.)

2) Princip. Phil. I, §. 45. Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est, sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.

Digitized by Google

lendet geblieben. Die Darstellung ist ein geordneter Lehrvortrag in objectiver und streng wissenschaftlicher Haltung; vollendet würde diess Werk das vollwichtige Gegenstück der Principia Philosophiae sein. De methodo beantwortet die Frage, wie Des Cartes zu seiner Philosophie gekommen sei; die Regulae lehren, wie man überhaupt Philosophie studiren müsse. Und zwar verstehen sie unter Philosophie nicht ein corpus doctrinae, ein System, das in breiter Herrlichkeit den Kopf füllen soll, sondern eine Thätigkeit des sichern Denkens, — sie predigen jene Energetik des Innern, deren dramatische Personification der platonische Sokrates [1]) ist und an die sich immerdar der Fortschritt der geistigen Welt anknüpft. Das Ziel der Studien, so lautet die erste derselben, ist, dem Geiste eine solche Richtung zu geben, dass er über alles, was sich ihm darbietet, sichere und wahre Urtheile fälle. Dazu gehört denn vor allen Dingen, dass man von der Ansicht lasse, die verschiedenen Wissenschaften wie einzelne Stücke des Wissens zu betrachten und nach einander vornehmen zu wollen, da vielmehr alle vereinigten Wissenschaften nichts anderes sind als die eine menschliche Vernunft, die immer dieselbe bleibt, wenn sie sich auch verschiednen Gegenständen zuwendet [2]).

Diese aber ist nichts anderes als die bestimmte und klare Erkenntniss (vgl. oben); woraus folgt, dass man sich nur mit dem zu beschäftigen habe, worauf dieselbe gehen kann. Nun findet sich, dass es solcher Gegenstände wenig genug giebt; und bald gelangt man zu der Ansicht, dass Arithmetik und Geometrie allein von allen Wissenschaften wegen ihrer Klarheit und Einfachheit von Falschem und Ungewissem frei sind [3]). Sie geben daher einen Massstab der Erkenntniss ab, so dass man sich mit keinem Gegenstande zu beschäftigen haben wird, von dem sich nicht eine dem geometrischen oder arithmetischen Beweise gleiche Gewissheit erlangen lässt. Die

1) Socrates geht auch ähnlich vom Nichtwissen aus im lebendigsten Gefühl für Wahrheit: ein dritter Coincidenzpunkt wird sich in der Ethik zeigen.

2) Regul. ad dir. ing. p. 1.

3) Reg. II. p. 3.

Digitized by Google

gewöhnlich als philosophisch geltenden Erkenntnisse bleiben dahinter zurück, was man der Art ihrer Entstehung zuschreiben muss. Eine Hypothese wird zur Thatsache, eine Vermuthung zur unumstösslichen Gewissheit gemacht: so verfälscht man, von der Phantasie verleitet, die Wissenschaft.

Es giebt aber nur zwei Thathandlungen des Verstandes, durch die man ohne Furcht zu irren, erkennt: die Intuition und die Induction [1]).

Unter Intuition versteht DesCartes jenes leichte und bestimmte Auffassen eines gesunden und aufmerksamen Geistes, welches wegen seiner Einfachheit und Unmittelbarkeit über allen Zweifel erhaben ist. Durch Intuition sieht man z. B. dass man ist, denkt, dass das Dreieck drei Seiten hat u. s. w. Intuition geht auf unmittelbare Erkenntniss des Principiellen — denn nur das ist einfach und an sich klar; — sie ist dem Wesen nach eine Intellectualanschauung [2]). Die Induction oder die Deduction ist diejenige Erkenntnissweise, durch welche wir alles das erkennen, was nothwendige Folge des Intuitiverkannten ist. Dabei giebt es denn eine Folge, einen Wechsel, eine Bewegung im Innern, und die Evidenz ist dabei nicht unmittelbar, sondern gewissermassen erborgt. Diejenigen Sätze, welche unmittelbar aus Principien folgen, können sowohl als auf intuitiver Erkenntniss, wie auch als auf Deduction beruhend betrachtet werden; die Principien selbst werden nur durch Intuition; entferntere Folgerungen nur durch Deduction (Conclusion, auch Induction) erkannt [3]) [4]).

---

1) Reg. III. p. 6.
2) Reg. III. p. 6.
3) Reg IV p. 9. — Unter inductio oder deductio versteht DesCartes alle Arten des Schliessens, umgekehrt wie Aristoteles, der die Induction als eine besondre Art des Syllogismus nennt. Wie kommt D. dazu, das Wort inductio so zu verallgemeinern? Offenbar durch den Umstand, dass alle Vordersätze der Schlüsse auf Induction und Beobachtung beruhen, also jedem Schliessen ein Induciren, jeder Synthese eine Analyse vorhergeht. Auch hierin begegnet er sich mit Fr. Bacon; ebensowie in der Verwerfung der teleologischen Betrachtungsweise (Princip. Phil. I, §. 28.): Nullas unquam rationes circa res naturales a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desu-

Digitized by Google

Das Wesen der philosophischen Methode wird demnach darin bestehen, diese beiden Arten des Erkennens im richtigen Verhältniss zur Anwendung zu bringen. Was gefunden werden soll, ist die Grundwissenschaft, zu der sich die Mathematik[1]) als Hülle, nicht als Theil verhält, und die den Lebensquell aller andern Wissenschaften bildet. Die gesammte Methode besteht in der Ordnung und Vertheilung dessen, worauf man sich zu richten hat, um irgend eine Wahrheit zu entdecken; sie ist nichts anderes, als die beständige Betrachtung der Ordnung in dem Gegenstande selbst oder der Ordnung, die éine geniale Erfindung in denselben gelegt hat[2]).

Wir werden derselben von Punct zu Punct dadurch folgen, dass wir die schwereren und verwickelten Aufgaben fortschreitend auf das einfachste zurückführen, und von der Intuition des dem Geiste unmittelbarsten ausgehend uns allmählig durch dieselben Stufen zur Erkenntniss alles übrigen erheben. So wird die Methode der Ariadnefaden im Labyrinthe des Wissens: man hat durchweg a n a l y t i s c h zu Werke

---

memus, quia non tantum nobis debemus arrogare, ut eius consiliorum participes nos esse putemus, sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes etc.

1) An diese Auseinandersetzung knüpft D. folgende merkwürdige Worte: atque hae duae viae sunt ad scientiam certissimae neque plures ex parte ingenii debent admitti, sed aliae omnes ut suspectae erroribusque obnoxiae rejiciendae sunt: quod tamen non impedit quominus illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecunque est de obscuris, non ingenii actio est, sed voluntatis et si quae in intellectu habeat fundamenta, illa omnium maxime per alterutram ex viis jam dictis inveniri possint et debeant, ut aliquando fortasse fusius ostendemus. Zunächst gründet er also den religiösen Glauben auf den Willen, wie das Urtheilen überhaupt darauf gegründet wird. (Medit. de prim. phil. 4, Princip. Phil. 1. §. 34.).

2) D. erklärt Arithmetik und Geometrie als freiwillige Früchte der uns inne wohnenden Principien der philosophischen Methode. Wem fällt dabei nicht Kant ein, der parallel damit die apriorische Erkenntniss am Beispiele der Mathemathik aufzeigt?

3) Der erste Theil dieser Definition geht also auf die theoretischen (Natur-) Wissenschaften; der zweite auf die technischen und überhaupt die practischen.

Digitized by Google

zu gehen in der Art, dass man in jeder Erkenntniss das einfachste sucht und dann beurtheilt, wie alles andere von diesem einfachsten — gleichsam der Grundzahl der ganzen Grösse — mehr oder weniger, oder einander gleichmässig sich entfernt [1]).

Wenn man nun diejenigen Dinge, welche man als unabhängig, ursächlich, einfach, allgemein, einzig, gleichmässig, gleich, grade u. s. w. betrachtet, absolut nennt; dagegen die, welche zwar am absoluten Theil haben oder doch damit an irgend einem Puncte in Verbindung stehen, ausserdem aber noch anderes enthalten, was Beziehungen heissen soll, z. B. was man abhängig, Wirkung, zusammengesetzt, besonderes, vielfach, ungleich, unähnlich, schief nennt — diese Dinge als relativ bezeichnet [2]), so besteht ganz einfach das Geheimniss der Methode darin, in allem mit Sorgfalt das am meisten absolute zu suchen; mit Sorgfalt, weil es wenige einfache und unbedingte Naturen giebt, welche man sogleich und an ihnen als solche erkennt [3]). Weiterhin muss man dann bestrebt sein, alles anderweitige Wissen, dass sich erst in der Schlusskette oder Zusammenstellung mehrerer aufzuzählender Erkenntnisse vollzieht, so viel als möglich jener absoluten Erkenntniss anzunähern und mit einem Male das Ganze zu ergreifen suchen. Zu diesem Ende ist es nothwendig, dass eine solche Aufzählung ausreichend und methodisch sei, dass man vor allen Dingen bei jeder Schwierigkeit so lange anhalte, bis man sie durch Analyse überwunden, nicht aber über sie hinweg zum folgenden eile [4]).

Mag es also auch sein, dass noch andere Wege der Erkenntniss dem Menschen offen stehen, als die genannten, so kann man doch eigentlich zu reden von Wahrheit und Irrthum nur in Bezug auf den Verstand sprechen, so dass die Fundamentalfrage der Methodik, was die menschliche Erkennt-

1) Man sieht, wie viel klarer diese Auseinandersetzung ist, als die oben aufgeführten vier Regeln, deren Sinn man erst hier versteht und im Folgenden noch besser verstehen wird.

2) Reg. VI. p. 14.

3) Reg. VI. p. 15. So will auch Plato die Ideen gesucht wissen (Philebus).

4) Reg. VIII. p. 21.

Digitized by Google

niss sei, sich dahin beantwortet: in Bezug auf uns, die wir erkennen, ist im Grunde genommen der Verstand das einzige Mittel dazu, und die andern Mittel, Einbildungskraft, Gedächtniss und Sinnlichkeit, verhalten sich zu demselben höchstens als Beihülfen [1]). In Bezug auf die zu erkennenden Dinge selbst aber müssen wir eine Eintheilung derselben in einfache und in zusammengesetzte oder complicirte machen [2]). Die erstern sind entweder geistig oder körperlich oder beides zugleich; die zusammengesetzten sind entweder der Art, dass sie aus Erfahrung als solche erkannt werden, ohne dass die Vernunft ein positives Urtheil über sie zu fällen vermag, oder von der Art, dass sie vom Verstande selbst zusammengesetzt werden, bei welcher Klasse allein der Irrthum seine Stelle finden kann [3]).

Der menschliche Geist hat zwei Hauptvermögen: die Einsicht (perspicacitas) und den Scharfsinn (sagacitas). Die Einsicht ist die Fertigkeit, sich der Intuition; der Scharfsinn, sich der Induction zu bedienen; beide, Intuition wie Induction, müssen wie gesagt so viel als möglich mit einander verschmolzen werden, was man dadurch erreicht, dass man die vorher gehörig getrennten Theile der Schlussreihen und Erkenntnissmassen auf einen Blick zu überschauen, mit einem Schlage zu ergreifen sich gewöhnt. Um diess zu erreichen, bedarf es häufiger Wiederholung und Uebung, denn hier ist das Gedächtniss [4]) im Spiele, vermittelst dessen wir die verschiedenen zur vollständigen Induction nöthigen Urtheile behalten. Endlich muss man alle andren Hülfen des Verstandes, die Einbildungskraft, Sinnlichkeit und Gedächtniss darbieten, anzuwenden wissen, sei es, um eine bestimmte Einsicht der einfachen Fragen, sei es, um eine passende Vergleichung des-

1) Reg. VIII. p. 23.

2) Reg. VIII. p. 25.

3) Die zusammengesetzten Wesen beider Klassen sollten in den folgenden Büchern der Schrift behandelt werden, an die D. nicht kam. Reg. IX. p. 26.

4) Reg. XI. p. 31. Man vergleiche auch epist. II, 38.

Digitized by Google

sen, was man sucht, mit dem, was man kennt, sei es endlich, um das zu gewinnen, was aus beiden folgt [1]).

Hier kommt also Descartes an das schwierige Verhältniss des apriorischen zum aposteriorischen Erkennen. Er hilft sich dabei mit Vergleichen, indem er zuerst die sinnliche Erkenntniss dem Eindruck, welchen das Wachs durch den Siegelring erfährt, vergleicht [2]), sodann den einzelnen Eindruck auf einen andern Theil des Körpers, den Gesammtsinn (sensus communis, *κοινὸν αἰσθητήριον* des Aristoteles) übertragen werden lässt in der Art [3]), wie beim Schreiben nicht nur die das Papier ritzende untere Spitze der Feder in Bewegung ist, sondern auch der obere Theil derselben in der Luft dieselben Bewegungen mitbeschreibt; endlich den Gesammtsinn wieder auf die Einbildungskraft, wie das Petschaft auf das Wachs wirksam sein lässt [4]), wobei unbegreiflich bleibt, wie diese zuerst für völlig passiv erklärte Sinnlichkeit zu der Macht kommt, von sich aus weitre Eindrücke zu bewerkstelligen. Mit der Einbildungskraft verbindet er das Gedächtniss: beides körperliche Elemente, wovon die Psychologie näher handeln wird. Das eigentliche Erkenntnissvermögen nun ist rein, geistig und einfach, sei es, dass es zugleich mit der Einbildungskraft die Gestalten durch den Gesammtsinn empfängt, sei es, dass es sich auf die Gestalten wendet, welche das Gedächtniss bewahrt, sei es, dass es neue bildet, die sich der Einbildungskraft in der Weise bemächtigen, dass dieselbe oft nicht hinreicht, in derselben Zeit die Ideen, welche ihr der Gesammtsinn bringt, aufzunehmen oder sie der reinen Körperlichkeit gemäss, der bewegenden Kraft zu überreichen [5]). In allen diesen Fällen ist die erkennende Kraft bald leidend, bald thätig; jetzt ist sie das Petschaft, dann das Wachs: ein Vergleich, den man übrigens — wie Des Cartes hinzufügt — nur als eine

1) Reg. XII. p. 32.
2) Nach Aristoteles de anima III, 12. Desc. hat diess herrliche Buch vielfach vor Augen.
3) Reg. XII. p. 34.
4) Reg. XII. p. 34.
5) Pag. 35. Reg. XII.

Digitized by Google

einfache Analogie verstehen darf, denn von allem körperlichen ist nichts dieser geistigen Kraft vollkommen ähnlich. Sie ist einfach, wird aber, wenn sie sich in Verein mit der Einbildungskraft dem Gesammtsinn zuwendet, sehen, tasten u. s. w. genannt; wenn sie sich auf die Einbildung allein bezieht, insofern diese letztere mit verschiedenen Gestalten bekleidet ist, sich erinnern geheissen; wenn sie sich der Einbildung zuwendet, um neue Gestalten zu schaffen, sich einbilden oder empfangen; endlich, wenn sie allein handelt, begreifen genannt.

An dieser Stelle findet auch die bekannte cartesische Eintheilung der Ideen[1]) in angeborne, (innatae) gemachte, (fictae) und angeeignete, (adventitiae) ihr Verständniss. Die erstern sind der Inhalt des reinen Erkennens; die gemachten sind das, was soeben neue, vom Erkennen in Einheit mit der Einbildung geschaffene Gestalten genannt wurde[2]); die angeeigneten endlich stammen aus der Sinnlichkeit. Es ist mit dieser Theorie auch der Form nach eine wesentliche Veränderung und Vereinfachung gegen die alte Metaphysik gesetzt. Diese, welche der Scholastik entstammte, nahm folgende drei Quellen der Erkenntniss an: 1. intellectus, Verstand oder Vermögen der allgemeinen Begriffe. 2. experientia, welche die sinnliche Erscheinung an uns bringt. 3. ratio, Vernunft oder Vermögen zu schliessen, d. h. Anwendung der Principien im intellectus auf die Dinge der experientia. DesCartes hat die ratio mit dem intellectus dergestalt vereinigt, dass dieser nun Intuition und Induction (die das Schliessen im allgemeinern Sinne bedeutet) zugleich in sich fasst und dadurch den Dualismus des apriorischen und aposteriorischen schroff hingestellt, den er wieder so aufhebt, dass er dem intellectus das Vermögen giebt, auch das sinnliche in der Folge rein denkend zu begreifen[3]), zu welchem Ende der gemeinsame Name »idea« für jede Thatsache des Erkennens überhaupt von ihm gebraucht

1) Epist. II, 54.

2) Der wichtige Satz des Aristoteles de anim. III, 3 *φαντασία οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως* ist von Des Cartes also verwischt.

3) Man vergleiche die Lehre von der Seele p. 80. fggl.

Digitized by Google

wird. Damit ist aber nicht etwa ein dem platonischen ähnlicher Standpunct gegeben: im Gegentheil kann man die Philosophie Des Cartes' die Umkehrung des Platonismus nennen. Plato hat als Socratiker den Begriff zum Gegenstande der Philosophie; er nennt ihn Idee, und diese ist ihm das Wirkliche, wogegen die sinnlichen Dinge nur als Schattenbilder der Idee und Wirklichkeit erscheinen: Des Cartes dagegen hat als Gegenstand die res, gleichviel ob geistige oder körperliche. Er würde daher eigentlich ein Realist zu nennen sein im Gegensatz zum idealistischen Plato, — wie denn seine ganze vorgetragene Erkenntnisstheorie den Zuschritt trägt, mehr in Rücksicht auf die sinnlichen Dinge, als anderswie entstanden zu sein, wenn nicht der geniale Grundgedanke, auf dem er sein System erbaut, und wovon gleich die Rede sein wird, ihn des Vorwurfs solcher Einseitigkeit überhöbe.

Es erscheint nun im Ganzen betrachtet diese philosophische Methode in der That hervorgegangen aus der Ansicht eines Mathematikers und zwar eines Geometers. Wie der Geometer vom Dreieck als dem Einfachsten, gleichsam Absoluten seiner Wissenschaft anfängt, das er seiner Einbildungskraft vormalt, dann aus dieser Anschauung Sätze zieht, die in stetigen Schlüssen fortschreiten: also fordert Des Cartes auf, von der intuitiven Erkenntniss des philosophisch-einfachen und absoluten, welches durch Analyse als solches gewonnen wird, auszugehen und aus diesem dann zu entwickeln und synthetisch weiterschliessend das Ganze der Wissenschaft auszubreiten [1]).

1) Responsio ad secund. object. p. 82. Demonstrandi autem ratio duplex est, alia scilicet per analysin alia per synthesin. Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tamquam a priori inventa est, adeo ut si lector illam sequi velit atque ad omnia satis attendere, rem non minus perfecte intelliget suamque reddet, quam si ipsemet illam invenisset. Synthesis econtra per viam oppositam et tamquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa) clare quidem id, quod conclusum est, demonstrat utiturque longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum et problematum serie, ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat

Digitized by Google

Die grosse Aehnlichkeit mit Aristoteles' Methodik ist dabei nicht zu verkennen; man muss nur bemerken, dass die ἄμεσα des Aristoteles, bei Des Cartes das Intuitiv- erkannte, in zwei Klassen geschieden werden, das Allgemeine und das Sinnliche; bei Des Cartes aber diese beiden Klassen (zu denen noch die mere imaginata hinzukommen) insofern ineinander gehen, als das Sinnliche auch verstandesmässig erkannt werden kann [1]).

Fragt man aber, ob und wie Des Cartes seine Theorie zur Anwendung gebracht habe, so ist zu sagen, dass sein Auslaufspunct über sie hinausgehe, die weitre Ausführung hinter ihr zurückbleibe. Jener Satz, dass mit dem cogitare die Philosophie zu beginnen habe, würde allenfalls eine der Geometrie analoge Intuition heissen können, aber die Definition davon: »cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est« [2]), deutet eine viel höhere Sphaere an, auf die sich zwar der Philosoph selbst noch nicht weiter einliess, in die aber die Philosophie nach ihm bald einzutreten bestimmt war.

B. Des Cartes' philosophisches System [3]).

I. Metaphysik.

Denn, wenn nach dem Ausspruche, dass man analytisch vom Zusammengesetzten und Einzelnen zum Einfachen und

---

sicque a lectore quamtumvis repugnante ac pertinaci assensionem extorqueat: sed non ut altera satisfacit nec discere cupientium animos implet, quia modum quo fuit res inventa, non docet. — — Ego vero solam analysin, quae vera est et optima via ad docendum, in Meditationibus meis sum secutus etc.

1) Epist. I, 30. p. 62. Elzev.

2) Princip. Phil. I, § 9. p. 2.

3) Enthalten in den Meditationes de prima philosophia und den principia philosophiae. Erstere mit der Dioptrik, Meteora, de Methodo und der Geometrie zugleich erschienen, verhalten sich zur Schrift de methodo, wie sich die principia zu den regulae ad directionem ingenii verhalten würden, wenn beide letztere Arbeiten vollendet wären. Die Meditationes, der geniale Erstling des Philosophen, giebt in sechs

Digitized by Google

Allgemeinen sich erheben müsse, zu erwarten ist, dass Des Cartes zum Ausganspunkt seines Denkens eine der einfachen, das heisst absoluten oder angeborenen Ideen nehmen werde, die er wegen ihrer Unveränderlichkeit und Unerschütterlichkeit auch ewige Wahrheiten nennt[1]), so wird doch — und diess ist ein Punct von unendlicher Bedeutung für die ganze Geschichte

Abschnitten die Grundzüge seiner Lehre, welche durch die auf allerhand Einwürfe Anderer erwiderten Entgegnungen vielfache Erläuterung enthält. D. hatte sein Werk nämlich vielen namhaften Gelehrten vor der Bekanntmachung geschickt, ihre Bemerkungen empfangen und beantwortet: alles diess zusammen liess er als Anhang seiner Meditationen mitdrucken. Die Principia philosophiae sollten das ganze System in methodischer Weise entwickeln. Der erste Theil handelt von den Principien der menschlichen Erkenntniss (die Ausführung des in den Medit. enthaltenen); der zweite von den Principien der materiellen Dinge, (die Darlegung des mechanischen Natursystems Des Cartes'); der dritte von der sichtbaren Welt (physische Astronomie nach eignen Grundsätzen und Hypothesen); der vierte von der Erde (Fortsetzung des dritten Theils in Beziehung auf die Erde, dann allgemeine Physik und zum Schluss die Theorie der sinnlichen Wahrnehmung.). Princip. pars IV § 188. sagt er, ehe er letztere Theorie beginnt: plura non adderem in hac quarta princ. phil. parte, si, quemadmodum mihi antehac in animo fuit, duas adhuc alias, quintam scilicet de viventibus, sive de animalibus et plantis, ac sextam de homine essem scripturus. Sed quia nondum omnia, de quibus in iis agere vellem, mihi plane perspecta sunt, nec scio an satis unquam otii habiturus sim ad ipsas absolvendas, ne priores idcirco diutius retineam, vel quid in iis desideretur, quod ad alias reservarim, pauca quaedam de sensuum obiectis hic subiungam; worin zugleich über die Nichtvollendung des Werks Rechenschaft gegeben ist. Den Inhalt des sechsten Theiles enthält eine besondere Schrift, de homine betitelt, gedruckt vierzehn Jahre nach Des Cartes' Tode, 1664. Diese Schrift ist aber rein physiologisch. Was die Princip. Phil. angeht, so haben also nur die beiden ersten Theile und der Schluss des vierten ein philosophisches Interesse. Ein kleiner, die metaphysischen Principien anmuthig entwickelnder Dialog, ursprünglich französisch unter dem Titel: Récherche de la verité par la lumière naturelle, steht in lateinischer Uebersetzung eines Unbekannten unter den opuscula posthuma. Die Briefe Des Cartes' in drei Theilen sind zum Verständniss seiner Philosophie sehr wichtig.

1) Princip. Phil. I, § 48. epist. I, 110. p. 350.

Digitized by Google

der neuen Philosophie — eine angeborne Idee nicht unmittelbar als solche von ihm zum Princip erhoben — sondern nur die, welche mit dem Bewusstsein verbunden ist, angeborne Idee und ewige Wahrheit zu sein. Es tritt damit der anfänglich angedeutete Character dieser Philosophie, das Geltendmachen des subjectiven Elements im objectiven Denken, hier ein; so lange die angeborne Idee ohne ein solches Bewusstsein, dass sie diess ist, auftritt, fällt auch sie der Ungewissheit anheim und ist unfähig, irgend zu Grunde gelegt zu werden.

Die Reflexion über das, wenn gleich seinem Inhalt nach unbestimmte, aber doch immerhin vorhandne Denken, wobei dann von dem Inhalt selbst abgesehen, die Form oder Thätigkeit aber aufgefasst wird, giebt den lebendigen Anfangspunct des Systems. Diejenige Idee, welche zugleich das Bewusstsein ihrer Gewissheit miteinschliesst, ist die Idee des Denkens selbst. Sie also ist es, mittelst deren sich der Philosophirende zuerst aus dem Meere der Ungewissheit, (de omnibus dubitandum est) in das sich jeder stürzen muss, emporhebt. Das Denken hat, um in der heutigen Sprache zu reden, objective Gewissheit unter subjectiver Form. Es ist unmöglich, sagt Des Cartes, die Abstraction weiter zu treiben: indem ich allen Inhalt des Denkens vernichte, bleibt mir immer noch das Denken selbst übrig; selbst jener allgemeine Zweifel ist ja ein Denken. So wird denn, wie mit dem Denken die letzte Bedingung der Wahrheit aufgehoben wäre, das Denken als die erste Bedingung desselben gesetzt [1]).

Von diesem äussersten Resultat seiner skeptischen Analyse schreitet nun Des Cartes vor. Aus einer gemachten Idee — sagt er — etwas zu schliessen, was bei Setzung derselben mitgesetzt wird, wäre ein Fehler gegen die Logik, aber aus einer angebornen Idee den derselben innewohnenden Gehalt zu entwickeln, ist nur die vollkommenste Art des Beweises, in der die richtige Definition das Mittel des Fortschritts bildet [2]).

1) Medit. II. Princip. Phil. I, § 7—9. Inquis. verit. p. I. n. pag. 87. Der Gedanke selbst stammt bekanntlich von Augustinus, dem Des Cartes vielfach folgt.

2) Epist. II, 54.

Digitized by Google

Demgemäss ist mit der Idee des Denkens die Idee der Existenz dessen, welcher denkt, unmittelbar verbunden. Es ist rein unmöglich, dass man, so lange man denke, mag auch diess Denken nur die Ungewissheit (dubitatio) gewesen sein, an seinem Dasein zweifle. So sind denn die Ideen, ich denke und ich bin, als eine und dieselbe, als Grund und Boden zugleich aller andern anzusehen. So fasst das Ich sich erst in seiner Idealität [1], dann in der Einheit seiner Idealität mit seiner Realität; die Gewissheit dieser Erkenntniss ist über allem Zweifel erhaben; sie bietet sich stets dar, wenn man ordentlich, d. h. methodisch philosophirt [2].

Nachdem Des Cartes das Subject-Object des Selbstbewusstseins gefunden, wendet er sich nunmehr mit der Wendung, dass das Denken sich nach einer Erweiterung seiner Erkenntnisse umsähe, zu den Ideen selbst, die wohl in ihrer Relation zum Seienden, nämlich Abbilder desselben zu sein, aber nicht als Thatsachen des Bewusstseins angezweifelt werden können. Unter diesen Ideen entdeckt sich die eines allwissenden, allmächtigen und allervollkommensten Wesens, die sich von allen andern wesentlich dadurch unterscheidet, dass dem Gegenstande derselben das Dasein nicht als Möglichkeit und Zufälligkeit, sondern aus Nothwendigkeit zukommt und zwar ganz in der Weise gefolgert wird, wie aus dem cogito das existo, unmittelbar aus der Definition. Gott muss sein, weil nicht zu sein mit seiner Definition eines vollkommensten Wesens streiten würde [3].

---

1) Princip. I, § 11. Medit. II.

2) Princip. I, § 7.

3) Diese Form der Darlegung ist in den Principien die erste (I, § 14.); in den Meditationen (III) und in den Principien an zweiter Stelle (I, § 17—18.) findet sich eine andre, auf den Satz vom zureichenden Grunde gestützt, der bei Leibnitz eine so grosse Rolle spielen sollte. Der Gang ist dabei folgender: Unsre Ideen setzen, da sie Wirkungen von Ursachen sind, als solche in ihren Ursachen wenigstens so viele formale Realität voraus, als sie objective besitzen. (Objectiv bedeudet ungefähr soviel als unser subjectiv, formal soviel als unser objectiv.). Nun können alle andern Ideen als von einem sehr mächtigen Betrüger herrührend gedacht werden, der sich ein Vergnügen

Damit nun, dass die Realität Gottes feststeht, ist der Erkenntniss eine sichere Bahn gebrochen. Denn nicht allein, dass wir die Unkörperlichkeit, Unendlichkeit und Schöpferkraft Gottes überhaupt erkennen, so ist insbesondre als sein erstes Attribut seine Wahrhaftigkeit anzusehen, vermöge deren er uns alles Licht spendet [1]). So ist denn unser von ihm herstammendes Erkenntnissvermögen, falls es nur recht angewendet wird, d. h. wenn man klar und deutlich erkennt, nicht dem Irrthum unterworfen, sondern Quelle der Wahrheit.

Ehe er aber weiter fortschreitet, findet sich Des Cartes an dieser Stelle gemüssigt, den Ursprung der Irrthümer aufzudecken, die ihm von vorn herein so viel zu schaffen gemacht haben. Die Untersuchung darüber ist von um so grösserer Bedeutung, als dabei die Freiheit auftritt, und der Erkenntnissact unter dem neuen Licht einer Handlung erscheint. Unser Denken, sagt Des Cartes, besteht nicht bloss im Wahrnehmen; es ist dasselbe auch ein Urtheilen, d. h. ein Verwerfen oder Annehmen des Wahrgenommenen, und dieses Urtheilen beruht auf dem freien Willen. So lange wir beim blossen Wahrnehmen bleiben, ist Irrthum unmöglich; derselbe entsteht erst durch übereiltes Annehmen oder Verwerfen des Wahrgenommenen, d. h. Urtheilen. Unser Wahrnehmen ist beschränkt, der Wille aber unendlich und wird daher leicht

daraus macht, uns durch falsche Bilder zu täuschen: die Idee Gottes aber lässt eine solche Ausweichung nicht zu, da in dem Begriffe des Betrügers der einer Unvollkommenheit liegt, die wieder durch die Idee Gottes (des vollkommensten Wesens) ausgeschlossen wird. Daher, weil die Idee des höchsten Wesens nur von einem höchsten Wesen ausgehend gedacht werden kann, hat man mit ihr unmittelbar die Gewissheit der formalen Realität dieses höchsten Wesens. Man sieht, hier wird ein wirklicher Schluss gemacht, dessen Obersatz lautet: das Ding hat mindestens so viele formale Realität, als die Idee objective hat. (Princip. I, § 17: quo cuiusque ex nostris ideis obiectiva perfectio maior est, eo eius causam esse debere maiorem — rein realistisch). Jene andre Darlegung beruht aber auf Intuition, wie Des Cartes ausdrücklich bemerkt. Ein dritter Beweis Princip. Phil. I. § 21.

1) In dieser Hinsicht nennt DesCartes einmal die Güte und Wahrhaftigkeit Gottes sein fundamentum Metaphysicum. Princip. phil. IV, § 206.

Digitized by Google

über das Gebiet der klaren Erkenntniss hinaus, also falsch angewendet. Gott kann aber die Ursache des Irrthums nicht genannt werden, da vielmehr in der unbeschränkten Freiheit des Willens grade der Vorzug unseres Geschlechtes, das eigentliche Gottähnliche unseres Wesens liegt; der Irrthum ist ein Mangel nicht unserer Natur, sondern unserer Handlungsweise [1]; er kommt vornehmlich daher, dass wir in der Jugend, wo die Seele in dem Körper versenkt ist, zwar vieles klar, aber nicht bestimmt wahrnehmen und so falsch urtheilend, eine Menge irriger Vorurtheile uns für die Zukunft begründen, von denen sich die allermeisten Menschen nie mehr losszumachen im Stande sind [2].

Dagegen steht fest, dass bei klarer und deutlicher Erkenntniss kein Irrthum, sondern die reine Wahrheit gefunden werde [3]. Der durchlaufende Gedanke an die Wahrhaftigkeit Gottes überhebt den Philosophen zunächst der Mühe, nachzuweisen, wie die Erkenntniss im Einzelnen zu Stande kommt; die Stelle der Erkenntnisstheorie ist für ihn erst in der Psychologie. Er geht daher unmittelbar dazu fort, die Ideen abzutheilen. Den Grund der Eintheilung liefert der Gesichtspunct der Realität des Gedachten.

Alles, was in unser Denken fällt, sind entweder ewige Wahrheiten oder Dinge nebst deren Bestimmungen. Die ersteren, logische Principien u. s. w. sind unzählig [4], so dass sie nicht leicht hergenannt werden können. Sie entbehren alles Seins ausser unserm Denken [5]; sie werden vom Philosophen bei Seite geschoben, um die Betrachtung der Realien einzuleiten. Er weiss übrigens von diesen ewigen und angeborenen Wahrheiten (z. B. impossibile est idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is, qui cogitat non potest non existere, dum cogitat etc.) sehr wohl die Universalien z. B. den Begriff „Zahl" zu unterscheiden, die

1) Medit. IV. Princip. Phil. I, § 34—38.
2) Princip Phil. I, § 47.
3) Princip. Phil. I, §. 43.
4) Anderswo heissen sie einige oder wenige.
5) Princip. Phil. I, § 48.

Digitized by Google

gleichfalls aller formalen Realität entbehren und als Weisen des abstracten Denkens (modi cogitandi) anzusehen sind [1]).

Die übrigen Gegenstände der Erkenntniss, vorerst res rerumve affectiones genannt, bestimmt Des Cartes dann näher als Substanzen und deren Modi. Unter Substanz versteht er etwas, das so besteht, dass es zu seinem Bestehen keines andern bedarf [2]). So könnte streng genommen nur eine Substanz sein — Gott [3]). Indessen im weitern Sinne soll auch das alles Substanz heissen, das nur Gottes zu seinem Bestehen bedarf [4]).

Nun giebt es zwei Arten von Substanz: die denkende oder die Seele, die ausgedehnte oder der Körper: diess ist die allgemeinste und wesentlichste Unterscheidung des ganzen Systems [5]). Unmittelbar berühren (afficiunt) uns aber die Substanzen nicht, sondern vermittelst ihrer Attribute, die eben im allgemeinsten Sinne Denken und Ausdehnung sind [6]). Attribute sind nämlich die allgemeinen Bestimmungen der Substanz, insofern dieselben bloss zu ihr gehörig gedacht werden; man nennt sie auch modi, sofern die Substanz dadurch modificirt und verändert wird, und Eigenschaften (qualitates), sofern man die Substanzen von diesen Veränderungen aus benennen kann [7]).

1) Cum numerus (auch duratio, ordo u. s. w.) non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto, sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat.

2) Princip. Phil. I. §. 51.

3) Substantia, quae nullâ plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Ebendaselbst.

4) Alias vero omnes non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Ebd

5) Epist. I, 95. 6) Princip. Phil. I, §. 52.

7) Princip. I, §. 56. Darauf gründet sich die Lehre von der Distinction, die dreifach ist: real, modal und des Vernunftbezuges (rationis). Die reale Unterscheidung findet zwischen zwei oder mehreren Substanzen statt: wir nehmen ihre reale Geschiedenheit dadurch wahr, dass wir die eine ohne die andere klar und deutlich erkennen können. So bleiben Seele und Körper, obgleich aufs engste mit einander verbunden, doch immer noch real von einander geschieden. Die modale

Digitized by Google

Von Gott wird man daher sagen, er habe nur Attribute, um jeden Gedanken einer Veränderung in ihm abzulehnen: seine allgemeine Bestimmung ist, denkende Substanz zu sein; ein Satz, der durch natürliche Erleuchtung (lumine naturali) gewiss ist und limitirend so begründet wird, dass Gott nicht körperlich sein könne, da der Körper theilbar, Theilbarkeit aber eine Unvollkommenheit sei, was mit der Definition streiten würde. Gott fühlt auch nicht, sondern sein Wesen ist, durch eine einzige immer dieselbe und einfachste Thätigkeit alles zugleich einzusehen, zu wollen und zu wirken [1])

Das stehende Attribut des Körpers ist nun die Ausdehnung, auf die sich alle die andern Eigenschaften desselben zurückführen lassen; das der Seele ist das Denken, unter welchem jede seelische Thätigkeit verstanden wird. Giebt es noch eine dritte Klasse von Wahrnehmungen, nämlich die sinnlichen, die auf der Verbindung des Körpers mit der Seele beruhen, so werden diese besser unter das Denken als Affection desselben gestellt, denn als Vorgänge in der äussern realen Welt betrachtet [2]).

II. Von der Körperwelt.

Nach dem Satze, dass die Seele bekannter sei als der Körper, sollte man erwarten, dass Des Cartes sogleich die Psychologie in Angriff nähme; dem ist aber nicht so, sondern er beschäftigt sich zunächst mit der Lehre von der körperlichen Welt. Und zwar knüpft er an die Metaphysik so an, dass er wiederholt versichert, Ausdehnung sei das wahre Wesen der Materie, und daraus den Satz ableitet, der Raum sei nichts von der vorhandnen Materie verschiedenes, und das

Distinction ist doppelt: die eine zwischen einem Modus und der Substanz, deren Modus er ist; die andre zwischen zwei Moden derselben Substanz. Die Distinction des Vernunftbezuges endlich findet statt zwischen der Substanz und einem Attribut derselben, ohne welches sie nicht begriffen werden kann, oder zwischen zweien solchen Attributen derselben Substanz. Princip. Phil. I, §. 60—62.

1) Princip. I, §. 23 vom Wesen Gottes, nach Augustinus.

2) Epist. I, 30. p. 68.

Digitized by Google

Weltall sei grade so unendlich, wie der Raum [1]). Bald fällt er aber in die seiner Zeit eigne mechanische Anschauung zurück und denkt sich die Materie als aus ins unendliche theilbaren, aber immer noch ausgedehnten Körperchen bestehend [2]). Er vergleicht diese seine Ansicht mit der Democrits, welcher nur den Fehler begangen habe, die Atome für untheilbar zu erklären, der einen leeren Raum um sie her gedacht, ihnen als solchen Schwere beigemessen und vor allen Dingen nicht gezeigt habe, wie die Welt aus diesen Atomen geworden sei [3]).

Das Mittel der Welterklärung wird unserm Philosophen aber die Bewegung, deren erste und allgemeine Ursache Gott ist [4]). Wie Gott, als denkende Substanz, die Bewegung wirke, wird nicht aufgezeigt: genug, dass er Materie (Ausgedehntes) zugleich mit Ruhe und Bewegung im Anfange erschuf und nun, wie die Materie, so auch das angemessene Quantum der Bewegung immerfort gleichmässig erhält [5]). Die Bewegung selbst ist eine rein örtliche und besteht in der Uebertragung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der ihn unmittelbar umgebenden und als ruhend angesehenen Körper in die Nähe anderer Körper [6]). Die Welt, welche zwar

1) Princip. II, §. 16. Vacuum autem philosophico more sumptum, hoc est in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est ex eo, quod extensio spatii vel loci interni non differat ab extensione corporis. Nam cum ex hoc solo, quod corpus sit extensum in longum, latum et profundum, recte concludamus illud esse substantiam, quia omnino repugnat, ut nihili sit aliqua extensio, idem etiam de spatio, quod vacuum supponitur, est concludendum; nempe cum in eo sit extensio, necessario etiam in ipso sit substantia. Des Cartes leugnet also den leeren Raum vollständig und nimmt daher auch nicht-kugelförmige Urkörperchen an (Princip. III, §. 48), weil die kugelförmige Gestalt einen leeren Raum dazwischen lassen würde (non potuisse quidem initio esse sphaericas, quia plures globuli simul iuncti spatium continuum non replent etc.). Des Cartes' Ansicht von Raum, von Leibnitz gegen Newton vertreten — man vergleiche den interessanten Briefwechsel Leibnitzens mit Clarke — ward durch John Herschel zur Evidenz erhoben.

2) Princip. II, §. 20. 3) Princip. IV, §. 202.

4) Princip. II, §. 23. §. 36. 5) Ebend. 6) Princip. II, §. 25.

Digitized by Google

nicht als schlechthin unendlich, aber doch als überschwenglich herrlich betrachtet werden muss [1]), erscheint sonach gebildet aus einem immer gleichen Quantum der Materie und der Bewegung, welche letztere der ersteren als Modus inhaerirend beigegeben ist und die Verschiedenheit der Figuren und allen Wechsel, den wir wahrnehmen, durch ungleichmässige und wandelnde Vertheilung hervorbringt.

Aus diesen Voraussetzungen ergeben sich nun für Des Cartes jene drei berühmten Gesetze der mechanischen Naturlehre, die hier noch eine Stelle finden mögen, weil sie ge-

---

1) Die ganze merkwürdige Stelle lautet (epist. I, 36): primo memini Cardinalem Cusanum Doctoresque alios plurimos supposuisse mundum infinitum neque tamen propterea ab Ecclesia unquam fuisse correptos; contra videtur ad Dei cultum pertinere ut eius opera amplissima censeantur meaque, quam illorum sententia, commodius admitti potest, quia non dico mundum esse infinitum, sed tantum indefinitum. Quae quidem duo inter se haud parum differunt: ad hoc enim ut quis dicat infinitum quid esse, ratione aliqua niti debet, qua probet rem ita se habere, quod de Deo tantum probari potest; sed ad hoc ut dicam esse quid indefinitum, satis est si nulla sit ratio, qua probari possit id esse finitum. Mihi autem videtur probari non posse, immo neque concipi, ullos esse fines materiae, ex qua constat universus orbis. Cum enim materiae huius naturam perscrutor, invenio positam esse totam in eo, quod extensa sit secundum longitudinem latitudinem et profunditatem: ita ut quicquid praeditum est tribus hisce dimensionibus, sit materiae huius pars. Neque vero potest spatium ullum dari omnino vacuum, hoc est, quod nullam contineat materiam, quia tale spatium concipere nequimus, quin tres hasce in illo dimensiones et proinde materiam concipiamus. Mundum autem finitum supponendo concipiuntur ultra eius fines spatia quaedam tribus hisce dimensionibus praedita et proinde non pure imaginaria, quae Philosophi vocant, sed continentia in se materiam; quae cum alibi esse nequeat, quam in mundo, liquet mundum extra fines ipsi praescriptos extendi. Cum ergo rationem nullam noverim, qua probem, immo neque concipere queam, mundi fines ullos esse, illum indefinitum voco, sed negare tamen nequeo illius forsan fines aliquos esse Deo notos, licet illis comprehendendis impar sim; quare non dico absolute esse infinitum. — Princip. Phil. III, §. 1. Des Cartes will überhaupt, dass das infinitum aus der Betrachtung bleibe und schreibt, darin dem Aristoteles ungleich, alles physisch-allgemeine nur als indefinitum zu fassen vor. Princip. I, §. 26 27.

Digitized by Google

radezu als die secundären und particulären Ursachen der verschiedenen Bewegungen angeführt sind [1]). 1. Jedes Ding bleibt so lange an seiner Stelle und in seinem Zustande (status), als es nicht von aussen verändert wird. (Gesetz der Trägheit). 2. Jede Bewegung geschieht, wenn sie ohne Hinderniss erfolgt, in gerader Linie. (Auch dieses Gesetz wird aus der Unveränderlichkeit und Einfachheit des von Gott unterhaltenen Bewegungsactes hergeleitet). 3. Vom Zusammenstoss der Körper: Wenn ein Körper einem zweiten begegnet, und dabei weniger Kraft der Bewegung hat, als der zweite zum Widerstande, so verliert er die Richtung seiner Bewegung, ohne diese selbst einzubüssen: hat aber der zweite Körper weniger Kraft des Widerstandes als der erste Kraft der Bewegung, so bewegt der letztere ersteren mit sich fort, indem er dabei von seiner Bewegung so viel verliert, als er auf den andern überträgt [2]).

III. Philosophie der Seele.

An die allgemeine Naturlehre schliesst sich auf ganz natürliche Weise die Theorie der Sinneswahrnehmungen. Denn es beziehen sich dieselben grade auf das, was den Gegenstand der allgemeinen Naturlehre macht, Grösse, Figur und Bewegung; und wie die Bewegung recht eigentlich das Interesse der Physik in Anspruch nimmt, so wird auch ausgesprochen, dass alle sinnlichen Erscheinungen auf der Bewegung beruhen [3]). Um aber den allgemeinen Standpunkt zu fassen, so muss hier

1) Gott war wie bei Aristoteles das primum movens oder noch besser prima ratio motus, d. h. alle Bewegung kommt im Allgemeinen von Gott her und wird durch ihn erhalten; hat man aber eine specielle Bewegung, einen einzelnen Vorfall zu erklären, so muss man auf die anzuführenden drei Regeln achten, die somit nicht sowohl Ursachen der Bewegung, als Erklärungsgründe derselben sind. Causa hat bei Des Cartes beide Bedeutungen.

2) Hier wäre nun die Stelle, von Des Cartes' Naturphilosophie zu handeln, wenn dieselbe ein philosophisches Interesse darböte. Sie ist aber ein trübes Gemisch von aufgereihten empirischen Thatsachen, dass der rationalen Begründung entbehrt.

3) Princip. IV, 198.

Digitized by Google

vorausgenommen werden, dass Des Cartes — auch hier dem Aristoteles folgend [1]) — die gesammte Seelenthätigkeit, die er unter den Begriff des cogitare zusammengefasst hat, in Wahrnehmung (perceptio) und Wollen (voluntas) scheidet. Die Wahrnehmung hat drei Stufen; 1) durch die Sinne 2) in der Einbildungskraft [2]), 3) im reinen verständigen Denken kann sie geschehen. Die sinnliche Erkenntniss wird durch die Bewegungen der Körperwelt angeregt und ihr ausschliessliches Gebiet ist alles das, was die Verbindung des Körpers mit der Seele betrifft; die Einbildungskraft bezieht sich gleichfalls auf die Körperwelt, aber fasst sie nach ihren allgemeinen Bestimmungen auf: durch den reinen Verstand endlich nimmt sich die Seele selbst wahr [3]). Gleichwohl fügt Des Cartes hinzu, dass man auch den Körper, d. h. Ausdehnung, Gestalt und Bewegung im reinen Verstande auffassen könne, aber viel besser durch den mit Einbildungskraft verbundenen Verstand. Die Verbindung von Leib und Seele wird durch den blossen und selbst durch den von der Einbildung unterstützten Verstand nur dunkel erkannt, woraus denn consequent folgt, dass man für Erkenntniss dieser Art nicht Anstand nehmen müsse, sich die Seele materiell vorzustellen [4]) — eine Theorie voll Widerspruchs, die zwischen dem Satze von der Gewissheit aller klaren und bestimmten Erkenntniss und dem Satze von der absoluten Verschiedenheit der Körper- und Geisteswelt hindurchschwankt. Denn wenn nach erstern auch die sinnliche Erkenntniss ein vollgültiges Recht hat (das sie übrigens nicht erhält), so macht letzterer wiederum eine so harmlose Zusammenstellung unbegreiflich. Sieht man nun zu, wie Des Cartes dieses Räthsel gelöst, so ist allerdings zu sagen, dass er dem Materialismus sich in die

1) Arist. de anim. III, 9—10 *νοῦς καὶ ὄρεξις· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις.* Und an verschiedenen Stellen der ethischen Schriften.

2) Die Imaginatio ist von Des Cartes nicht besonders behandelt worden; de passionibus I, 21 eine Bemerkung, die de homine §. 82. und §. 102. ausgeführt ist.

3) Man vergleiche darüber Abschnitt A.

4) Epist. I, 29—30.

Digitized by Google

Arme geworfen habe [1]. Der Satz, dass man um die Einheit von Leib und Seele zu verstehen, sich die Seele sinnlich denken müsse, wird näher so gefasst, dass die Seele durch die von aussen kommende, durch Blut und Nerven vermittelte Erkenntniss bewegt, ja geschüttelt werde, wie sie ihrerseits den Körper an der Zirbeldrüse in Bewegung setze [2]. Diese Drüse [3], welche Des Cartes in der Mitte des Gehirns so liegend sich denkt, dass sie die leisesten Eindrücke von den Lebensgeistern empfängt und an sie austheilt [4], ist der Sitz der Seele [5]: die Lebensgeister sind die feinsten, feurigen Theile des Bluts, die mit den Nerven in Verbindung stehen und auf diese Weise Bewegung wie Wahrnehmung vermitteln [6]. Sie vertreten also die Stelle der vegetativen und sensitiven Seele des Aristoteles, deren Des Cartes zu seiner Theorie nicht bedarf und die er entschieden verwirft. Vielmehr denkt er sich den menschlichen Körper als eine von Wärme (den Lebensgeistern) beseelte Maschine, von der man sich die Seele ganz wegdenken könne, ohne damit die Erklärung auch nur einer einzigen seiner Verrichtungen zu verlieren [7]. Eine ganz andere Frage ist aber, ob Des Cartes

1) Der also den Franzosen nicht erst aus England zu kommen brauchte und naturgemäss aus der Erkenntnisstheorie im achtzehnten Jahrhundert in die practischen Wissenschaften und ins practische Leben übertrat.

2) De passionibus I, 28. 41.

3) Conarion oder glans pinealis. ep. II, 26. de passionibus I, 31—32.

4) De passionib. I, 34.

5) Dioptr. IV, 1. Epist. II, 40. 50.

6) Dioptr. IV, 4—5. de pass. I, 12—16. Diese Ansicht stellt kurz exponirend und kritisch dar Spinoza Eth. l. V. praefatio.

7) De pass. I, 16. Die Schrift de homine hält überhaupt diesen Standpunct fest; ihr Schluss (nach der von der Schuylschen abweichenden Delaforgeschen Ausgabe) lautet: deinde considerari velim, eas omnes functiones, quas huic machinae adscripsi, ut ciborum concoctionem, cordis et arteriarum pulsum, membrorum nutritionem et accretionem, respirationem, vigiliam et somnum, receptionem luminis, sonorum, odorum, saporum, caloris et aliarum hujusmodi qualitatum in organis sensuum externorum; impressionem idearum illorum in organo sensus communis et imaginationis; retentionem aut vestigia idearum istarum

Digitized by Google

überhaupt den Einfluss der Seele auf den Körper und umgekehrt des Körpers auf die Seele geleugnet habe. Dies ist nun so wenig der Fall, dass er sogar ausdrücklich und wiederholt den gegenseitigen Einfluss von Leib und Seele anerkennt [1]), zu dem es der Einwirkung Gottes wenigstens nicht auf andre Weise bedarf, wie sonst zu andern Dingen.

a. von den Sinnen.

Um näher anf die Sinne zu kommen, so hat man sich nach Des Cartes die Thätigkeit derselben im Allgemeinen so zu denken, dass von ihnen eine örtliche Bewegung, die unsern Körper berührt und anregt, aufgefasst und vermittelst der Nerven ins Gehirn fortgepflanzt werde, dem die Seele durch die Zirbeldrüse näher verknüpft ist [2]). Es giebt nun zwei Arten der Sinne, innere und äussere [3]). Letztere sind

---

in Memoria (man vergleiche auch §. 72. de hom.); motus internos appetituum et affectuum sive passionum; ac denique externos motus omnium membrorum, qui ita accommodate consequuntur, tam objectorum quae sensibus se exhibent, actionem, quam passiones et impressiones in memoria occurrentes, ut modo perfectissimo quo id fieri potest, motus veri hominis imitentur: considerari, inquam, velim, has omnes functiones in hac machina naturaliter et organorum ejus dispositione sequi, non aliter quam horologii aut alterius automati motus ex ponderum et rotarum dispositione. Adeo ut propter eas necesse non sit, ullam aliam in ipsa concipere vegetativam vel sensitivam animam aut quodcunque aliud motus ac vitae principium, praeter sanguinem ac spiritus agitatos calore ignis istius, qui continuo in corde ardet et non alterius naturae est, quam omnes alii ignes in corporibus inanimatis.

1) De pass. I, 34. Dioptr. IV, 2. Epist 1, 8. 29 und 30. Princip. IV, 189, 196 und 197. Man kann übrigens schon aus Leibnitz Theodicee I, §. 60—61 lernen, dass Des Cartes den sog. influxus physicus annehme; welche Stelle auch die sehr einfache Aufklärung über die Frage enthält, wie L. zu dem System der vorherbestimmten Harmonie gekommen sei: Des Cartes hat allerdings seinen Theil daran.

2) Princip IV, 198. Dioptr. IV, 7.

3) Allgemein characteristisch für die sinnliche Erkenntniss ist, dass sie der Seele «confuse» Gedanken erregt. Diese Abweichung von Aristoteles kommt namentlich den innern Sinnen (den Affecten im engern Sinne) zu gut und erinnert einmal an Plato. Princip. IV, 190.

Digitized by Google

die bekannten fünf, von denen bemerkt wird, dass sie zwar auf der äussern Oberfläche des Körpers erregt werden, aber im Gehirn allein, dem Ort des sensus communis, zur Wirkung kommen können [1]). Der innern Sinne sind zwei. Die Nerven nämlich, welche nach dem Bauche, der Kehle und andern zur Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse dienenden innern Theile gehen; machen den einen derselben aus, der Naturtrieb (appetitus naturalis) heisst; die zarten Nerven, welche sich ins Herz erstrecken, machen den andern, der alle Gemüthsbewegungen, Leidenschaften und Affecte umfasst [2]). Das Gemeinsame beider Arten der Sinnesthätigkeit ist also, dass sie durch die Nerven entstehen; der Unterschied zwischen ihnen, dass die äussere Sinnlichkeit des Anstosses von Aussen bedarf, die innere sich im Körper selbst entwickelt und sogar aus dem Denken entspringen kann, indem dieses dadurch, dass es sich aus dem reinen Verstande in die Einbildung begiebt, die Lebensgeister in Bewegung setzt und sinnlich wirken macht [3]).

b. von den Leidenschaften.

Den Leidenschaften hat Des Cartes eine vorzügliche Aufmerksamkeit zugewendet und eine besondre Schrift gewidmet [4]), in der er einen neuen Standpunkt ergreift und wie in den

1) Princip. Phil. IV, §. 191—195.

2) Princip IV, §. 190. Hier schliesst sich Des Cartes offenbar an die bekannte platonische Theorie vom Sitz des ὀρεκτικὸν im Unterleib und des θυμικὸν in der Brust. Statt des leztern setzt D. die affectus oder passiones; das erstere hat nach ihm auch noch anderswo als im Unterleib seinen Sitz, z. B. in der Kehle wegen des Durstes u. s. w.

3) Ita audito grato nuntio mens primum de ipso iudicat et gaudet gaudio illo intellectuali, quod sine ulla corporis commotione habetur, quodque idcirco Stoici dixerunt cadere posse in sapientem; deinde cum illud i m a g i n a t u r, spiritus ex cerebro ad praecordiorum musculos fluunt et ibi nervulos movent, quorum ope alium in cerebro motum excitant qui mentem afficit laetitiae animalis sensu. u. s. w.

4) Die Schrift sur les passions, eigentlich wider D's Willen erschienen im Jahre 1649. Ich citire nach der von einem Freunde D's gemachten und von ihm selbst durchgesehenen lateinischen Uebersetzung, die 1664 erschien.

Digitized by Google

Principien Körperwelt und Erkenntniss, so Erkenntniss und Willen von einem Gesichtspunct aus zusammenzufassen trachtet. Dort war es, wie wir sahen, der Begriff der Bewegung, der zwischen der denkenden und ausgedehnten Substanz die Brücke bildete, ohne übrigens das Wesen beider zu erschöpfen: hier aber auf dem Gebiete der speciellen Psychologie tritt die Kategorie der Thätigkeit und des Leidens ein, die immerhin ethisch genannt und als Wiederaufnahme des aristotelischen Princips gepriesen werden könnte, wenn man sich nicht gestehen müsste, dass, beim Mangel irgend welcher Anerkennung der individuellen Seite des Handelns und der Selbstbestimmung als solcher überhaupt, hier nur von einer Uebertragung der mechanisch-physikalischen Ansicht auf das geistige Gebiet die Rede ist. Oder werden wir bei dem Satze, das Wollen ist Handeln, das Erkennen ist Leiden, uns nicht daran erinnern müssen, dass die Einseitigkeit, das Wollen nur als ein von innen nach aussen gehendes, das Erkennen nur als ein von aussen kommendes, zu betrachten, als Parallele jener physischen Ansicht verdankt werde, wonach der Zustand eines Körpers hier als Ursache, dort als Wirkung einer Bewegung angesehen wird? [1]) Wollen ist also Thätigkeit der Seele rein in sich oder rein aus sich heraus; es wird dabei nicht gefragt, wo das Object des Willens herkommt, genug, dass es da ist. Ists ein immaterieller Gegenstand z. B. Liebe zu Gott, so bleibt die Seele bei dieser Thätigkeit in sich; ist es ein materieller z. B. der Wille zu gehen, so heisst es: actio terminatur ad nostrum corpus (en nôtre corps[2]).

1) Am klarsten geht diess hervor aus epist. I, 86. (p. 289.): quae ais de actione et passione nullam mihi videntur habere difficultatem, modo illa nomina recte intelligantur: nempe, in rebus corporeis omnis actio et passio in solo motu locali consistunt et quidem actio vocatur, cum motus ille consideratur in movente, passio vero cum consideratur in moto. Unde sequitur etiam cum illa nomina ad res immateriales extenduntur, aliquid etiam motui analogum in illis esse considerandum, et actionem dicendam esse, quae se habet ex parte motoris, qualis est volitio in mente; passionem vero ex parte moti, ut intellectio et visio in eadem mente. etc.

2) De pass. I, 18.

Digitized by Google

Die Lehre vom Willen oder die Ethik verfolgt Des Cartes nicht, in der besonders die Lehre vom Urtheilen, das z. B. ein Willensact sein soll, unser Interesse erregen würde; sondern er wendet sich zum Leiden der Seele und zwar zu demjenigen, welches in noch besonderem Sinne Leiden oder Leidenschaft (passio) genannt wird. In der sinnlichen Wahrnehmung leiden wir durch äussere Gegenstände; gewisse Wahrnehmungen ferner beziehen sich nur auf unsern Körper, namentlich der Naturtrieb; doch haben wir ausser letzterem noch jenen zweiten innern Sinn, von dem gesagt wurde, dass er sich in gewissen feinen Nerven ums Herz äussere und dessen Quelle das Herz genannt werden kann [1]). Von Wahrnehmungen dieser letzteren Art giebt es keine nächste Ursache und sie werden seelisch genannt werden müssen. Solche sind die Empfindungen der Freude, des Schmerzes und ähnlicher, die mitunter durch äussere Gegenstände, mitunter durch andere Ursachen erregt werden. Es sind Affecte der Seele, welche durch eine gewisse Bewegung der Lebensgeister erhalten und verstärkt werden [2]). Sie sind somit dem Willensacte schnurstracks entgegengesetzt, der von der Seele ausgehend Lebensgeister und Nerven seinerseits erst in Bewegung setzt. In Bezug auf diese Entgegensetzung bemerkt Des Cartes, dass unsre Affecte niemals direct durch Willensthätigkeit erregt oder unterdrückt werden können, sondern dass dazu stets Vorstellungen nöthig sind, Vorstellungen dessen nämlich, was mit dem Affect in unmittelbarem Bezuge steht. So z. B. wird der aus Furcht Fliehende sich nicht durch den Willen, muthig zu sein, zum Stillstehen bringen, wohl aber durch die Betrachtung, dass die Flucht ihm einem grössern Uebel, der Schande, preisgebe, als das Stillstehen [3]). Noch wichtiger

1) De pass. 2, art. 114. Auch 1, art. 1, 33. ebend. — In den Princip. wird weniger auf die seelische Natur dieser passiones geachtet; sie werden dort rein nach der Seite der Nerventhätigkeit dabei aufgefasst: de pass. I, 33 und Princip. IV, 190 geben einen eignen Widerspruch. Man vergl. ferner de hom. 54—56.

2) De pass. I, 27.

3) De pass. I, art. 47.

Digitized by Google

ist die Bemerkung, dass unsre Seele schlechthin einfach sei[1]), dass also ein Widersatz zwischen einem niedern, sinnlichen Theil derselben und einem höhern, vernünftigen Theile, oder zwischen Naturtrieb und Willen nicht statt finden könne. Dasjenige also, was mit jenem Kampfe bezeichnet wird, ist nichts anderes, als die Verschiedenheit der Bewegungen, die einerseits durch den Körper mittelst der Lebensgeister, andrerseits durch die Seele mittelst des Willens im Gehirn erregt werden. Hier, in der Mitteldrüse desselben, ist der eigentliche Sitz des Kampfes, dessen Ausgang sich nach der Stärke der angeregten Bewegung richtet.

Der Gesichtspunct nun, nach dem die Leidenschaften betrachtet und eingetheilt werden, ist folgender: sie entstehen in Bezug auf das fürs Subject Nützliche oder Schädliche [2]); die Natur lehrt uns aber, was nützlich oder schädlich sei. Im Allgemeinen dienen die Leidenschaften dazu, in der Seele diejenigen Vorstellungen zu befestigen und zu verlängern, welche ihr zu erhalten gut ist und die sonst leicht verwischt werden könnten [3]). Indessen sind wir dabei auch dem Irren unterworfen, namentlich dass wir mit zu grosser Heftigkeit etwas entweder fliehn oder suchen, und müssen daher Erfahrung und Vernunft anwenden, um das Gute vom Schlimmen zu unterscheiden und den rechten Werth eines jeglichen kennen zu lernen, damit wir nicht eines für das andre ergreifen oder irgend etwas mit Uebermass suchen [4]).

Des Cartes nimmt nun sechs Grundleidenschaften an, von denen sich die Bewundrung als die erste dadurch auszeichnet, dass sie ohne Beziehung der Nützlichkeit auftritt und rein durch das Ungewöhnliche ihres Gegenstandes hervorgerufen wird. Daher bringt sie auch keine Veränderung im Herzen

1) Aus der Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele folgt auch ihre Unsterblichkeit. Ep. II, 16. Respons. ad secund. obiect. p. 81. Die Thiere haben gar keine Seele, sondern sind wie der ohne Seele gedachte Mensch — lebendige Automate. Epist. I, 105. II, 1. 10.

2) De passionib. II, art. 52.

3) De pass. II, 54.

4) De pass. II, 138.

Digitized by Google

und im Blute hervor, von denen alles Körperlich-gute abhängig ist, sondern bleibt mit ihrem Eindruck im Gehirn [1]. Auch hat sie kein Gegentheil, während die folgenden Leidenschaften meist paarweise, in Gegensätzen auftreten, wie Liebe und Hass, Lust und Schmerz. Liebe nämlich ist diejenige von den Lebensgeistern hervorgebrachte Seelenbewegung, welche dieselbe antreibt, sich den ihr nützlich erscheinenden Gegenständen durch den Willen zu verbinden[2]. Hass dagegen die Bewegung, welche die Seele antreibt, sich von den für sie schädlich gehaltenen Gegenständen zu trennen. Der Wille ist dabei nicht etwa die Leidenschaft der Begierde, sondern die Uebereinstimmung (consensus, consentement), durch die wir uns als gleichsam schon verbunden mit dem geliebten Gegenstande ansehen, indem wir uns ein Ganzes vorstellen, dessen einer Theil wir, dessen anderer Theil das von uns Geliebte ist[3]. Beim Hass dagegen betrachten wir uns allein als ein Ganzes, das von dem Gehassten gänzlich geschieden sein will[4]. Die Leidenschaft der Begierde ist die Seelenbewegung. durch welche sie veranlasst wird, die ihr in Zukunft nützlichen Dinge zu wollen. Einen Gegenstand hat diese Leidenschaft nicht, denn da es kein Gutes giebt (gut ist hier stets als nützlich zu verstehen), dessen Entbehrung nicht schlimm und kein Schlimmes, dessen Entbehrung nicht gut wäre, so bleibt es immer dieselbe Bewegung, welche zugleich zur Verfolgung des Guten und zur Vermeidung des ihm entgegengesetzten Schlimmen führt[5]. Dabei ist nur der Unterschied zu bemerken, dass die aufs Gute (Nützliche) gerichtete Begierde von Liebe, Hoffnung und Lust begleitet wird, während dieselbe, aber auf Vermeidung des Schlimmen (Schädlichen) gerichtet Hass, Furcht und Traurigkeit mit sich führt: ein Umstand, der eben die Veranlassung wurde, sie fälschlich

1) De pass. II, 70—72.
2) De pass. II, 79. 56.
3) De pass. II, 86.
4) De pass. II, 79. 56.
5) De pass. II, 57.

Digitized by Google

in zwei Affecte zu zerlegen[1]). Lust ist die angenehme Bewegung der Seele, in der der Besitz eines Gutes besteht, welches die Eindrücke des Gehirns ihr als ein solches darstellen. In dieser Bewegung des Affects besteht also für die Seele der Besitz des Gutes, denn sie kann in der That keinen andern Nutzen von demselben ziehen, und ihre Lust ist ihr Genuss desselben[2]). Die Traurigkeit ist die widerwärtige Erschlaffung (languor) oder die Unbequemlichkeit, welche die Seele durch ein Uebel und einen Mangel, den ihr die Eindrücke des Gehirns als ihr eigen darstellen, empfängt[3]).

Der Philosoph sucht nicht nur im Einzelnen die Erscheinungen und äussern Symptome, von denen diese Leidenschaften begleitet zu sein pflegen, aufzuzeigen, sondern auch alle andern Affecte an diese Grundbestimmungen anzureihen und aufzuzählen: eine Folge merkwürdiger und nicht selten tiefer Bemerkungen, in denen aber das speculative Element gegen das rein beobachtende ganz zurücktritt; wichtiger ist daher, den Uebergang anzumerken, der von den Leidenschaften aus zur Ethik gemacht wird. Der Keim dazu liegt in der obigen Anführung, die Natur habe uns die Leidenschaften gegeben, um gewisse Vorstellungen festzuhalten. Näher soll dies so gedacht werden, dass die Leidenschaften als Aeusserungen der innern Sinnlichkeit, confuse Gedanken in unserer Seele vermittelst der Lebensgeister anregen[4]); der dann hinzutretende Verstand aber des Geschäft des Reinigens und Ordnens übernimmt, wodurch nun zwar nicht blosse Gedanken, aber doch intellectuelle oder vernünftige Affecte entstehen. So nimmt Des Cartes eine verstandesmässige Liebe und Lust, verständigen Schmerz und verständige Traurigkeit an, die

1) De pass. II, 87.

2) De pass. II, 91.

3) De pass. II, 92.

4) Epist. I, 8 (p. 21): Passiones generatim dici possunt cogitationes istae omnes, quae absque voluntatis concursu (et proinde absque ulla actione quae ab ea proficiscatur) a solis iis, quae in cerebro sunt, impressionibus in anima excitantur; quidquid enim non est actio, passio est.

Digitized by Google

von den gleichgenannten Leidenschaften wohl unterschieden werden müssen, obgleich sie stets von denselben begleitet werden [1]). Und wie in jener Stelle vom Irrthum gesagt wurde, dass derselbe nicht aus jener Zeit stamme, wo der noch unverständige Mensch falsche Vorstellungen fasst, namentlich falsche Verbindungen der Erkenntniss mit dem Willen eingeht, so wird analog von den Leidenschaften behauptet, sie herrschten am ungetheiltesten da, wo die Seele mit der Materie noch so verknüpft ist, dass sie nur die von aussen empfangenen Eindrücke aufzunehmen hat, ohne selbstthätig zu denken, bis allmählig der Verstand jene Scheidung und Steigerung des Affects in's Vernünftige wirkt [2]).

c. *Ethische Grundsätze.*

Des Cartes hat keine Ethik geschrieben, aus Furcht missverstanden und verfolgt zu werden [3]); auch erklärt er es für eine Sache der regierenden Fürsten und deren Stellvertreter, die geeigneten Formen und Sitten des Lebens vorzuschreiben [4]).

---

1) Distinguo (epist. I, 35 p. 71) inter amorem pure intellectualem sive rationalem atque eum amorem, qui est passio: prior non mihi videtur aliud esse, quam quod, ubi anima nostra bonum aliquod sive praesens sive absens, percipit, quod sibi conveniens esse iudicat, se cum illo voluntate coniungit, hoc est, se ipsam cum hoc bono considerat veluti totum aliquod, cuius illud est pars una, ipsa vero pars altera. — Omnes hi voluntatis motus, in quibus consistit amor, laetitia, tristitia et desiderium, quatenus sunt rationales cogitationes, non vero quatenus passiones, possent in anima nostra corpore quamvis nudata locum habere. — Sed quamdiu anima nostra cum corpore coniuncta est, rationalem hunc amorem fere semper comitatur alter, qui sensitivus dici potest et qui (ut de omnibus passionibus appetitibus et sensibus, pag. 208 Principiorum meorum generatim dixi) aliud non, est, quam confusa cogitatio motu nervorum aliquo in anima excitata, qua ad aliam hanc clariorem cogitationem disponitur in qua rationalis amor consistit.

2) Epist. I, 35. 3) Epist. I, 2. 24. 34.

4) Ep. I, 2. Von der Politik hält er sich demnach ganz fern; eine Aeusserung darüber steht de Meth. p. 9: Et leves istos atque inquietos homines maxime odi, qui cum nec a genere nec a fortuna vocati sint ad publicarum rerum administrationem, semper tamen in iis novi

Digitized by Google

Nichtsdestoweniger finden wir in zerstreuten Anmerkungen und beiläufigen brieflichen Auseinandersetzungen einzelner Puncte die ethischen Grundsätze des Philosophen deutlich genug ausgesprochen. Vor allem ist hervorzuheben, dass er den Gesichtspunct des Vaters der Ethik entschieden festhält: auf der Erkenntnis beruhe die Sittlichkeit. Formell genommen erklärt er, dass das selige Leben in der Ausübung der Tugend bestehe, diese im rechten Gebrauch des freien Willens, welcher auf die vollkommenste Erkenntniss sich gründe [1]). Damit parallel geht der Satz, das selige Leben bedeute den Genuss eines zufriedenen und ruhigen Geistes, eben dem Ergebniss vollkommner Erkenntniss [2]). Es giebt Scheintugenden und wahre Tugenden, von denen die letzteren auf der alleinigen Erkenntniss des Rechten beruhen und mit dem gemeinsamen Namen der Weisheit zu bezeichnen sind, welches der feste und wirksame Wille ist, sich so viel als möglich seiner Vernunft richtig zu bedienen [3]).

Was den Willen betrifft, so setzt Des Cartes denselben identisch mit der Freiheit der Willkür (arbitrii libertas)[4]). Es ist schon bemerkt worden, dass in theoretischer Beziehung die Freiheit als Erklärungsgrund des Irrthums dienen musste[5]). Unser Erkennen ist beschränkt, unsre Freiheit unbeschränkt[6]), daher kommt es, dass wir beim Urtheilen, d. h. bei der Anwendung der unbeschränkten Freiheit auf den beschränkten Verstand zu weit gehen können und für erkannt erachten, was noch nicht durch den Verstand, sondern erst durch die Einbildung an uns gebracht ist: daher der Irrthum, welcher nicht

---

aliquid reformare meditantur. Diess ward zu einer Zeit geschrieben, wo die englischen Colonisten in Nordamerika das Princip der bürgerlichen Gleichheit und Religionsfreiheit geltend machten.

1) Epist. I, 1. 5.

2) Epist. I, 1. — Summum Bonum cognitio veritatis per primas suas causas, hoc est, Sapientia, cuius studium philosophia est. (epist. autoris ad interpretem Gall. principiorum).

3) Epist. dedicatoria ad Elisabetham, praefixa Principiis.

4) Medit. de pr. Phil. IV. Epist. I, 112. 115.

5) Princip. Phil. I, 38. 6) Medit. IV. Princ. Phil. I, 35.

Digitized by Google

auf der Natur, sondern auf dem falschen Gebrauch der Freiheit beruht [1]).

Das wichtigste ist dabei der Satz, dass die Freiheit unbeschränkt sei [2]). Des Cartes behauptet, er habe damit nichts weiter angenommen, als was jeder an sich erfahre und was allgemein bekannt wäre [3]). Gott ist in dieser Hinsicht nicht mehr als wir; nur dass mit seiner Freiheit zugleich die vollkommenste Erkenntniss und Macht verbunden ist [4]). Beim Menschen geht aber der Bestimmung des Willens, d. h. dem Gebrauch der Freiheit, eine Erkenntniss voraus; und zwar dient die Erkenntniss nicht etwa zur Verringerung der Freiheit, sondern vielmehr zur Vermehrung und Stärkung derselben, wie denn die auf Ungewissheit beruhende Unentschiedenheit (indifferentia) der unterste Grad der Freiheit ist [5]). Der grossen Erleuchtung (magna lux) im Verstande entspricht eine grosse Neigung (propensio) im Willen, und es wird durch das Handeln nicht die Freiheit, sondern nur die Indifferenz aufgehoben.

Alle diese Sätze stehen in Zusammenhang; der Ausspruch aber, dass wir eine positive Macht haben, dem Schlechtern zu folgen, wenn wir auch das Bessere sehen, kann mit obigem nur so in Einklang gebracht werden, dass man diese positive

1) De passion. II, §. 38.
2) Siehe Anm. 5.
3) Respons. tertiae p. 183. Princip. I, 39.
4) Medit de pr. phil. IV. Princip. Phil. I, 23. Ep. I, 110. 112.
5) Epist. I, 115. II, 54. Bei Gott ist die Indifferenz eine Vollkommenheit und drückt aus, dass alles in seiner Macht und seinem freien Willen stehe oder gestanden habe. So war es z. B. für Gott indifferent, die Winkel eines Dreiecks gleich zweien Rechten zu machen; er hat sie zweien Rechten gleichgemacht und hätte sie ebensogut ihnen ungleich machen können. — Den berühmten Knoten, wie man die menschliche Freiheit mit der göttlichen Vorherbestimmung (und Allwissenheit) vereinen könne, zerhaut D. durch die Bemerkung, dass wir die göttliche Vorherbestimmung wohl annehmen müssten, aber nicht begriffen, und es absurd wäre, weil unsre Freiheit gewiss, die göttliche Vorherbestimmung aus der Idee Gottes nicht minder gewiss ist, eins von beiden zu bezweifeln. Princ. I, 41.

Digitized by Google

Macht als die Macht der uns zur Gewohnheit gewordnen Leidenschaften ansieht [1]).

Die Tugend hat also ein negatives und ein positives Element. Obgleich nun auch dieses letztere in der Betrachtung nicht fehlt, so hebt Des Cartes doch bei weitem mehr das erstere hervor, eben die Bekämpfung der Leidenschaften [2]). Indem nämlich die Einbildungskraft in der Zeit und unter den Umständen, wo sie den Verstand überwiegt, uns die körperliche Lust grösser darstellt, als sie in der That ist, verführt sie uns zum falschen Gebrauch unseres freien Willens, der grade durch seine Freiheit dazu dienen soll, uns gottähnlich zu machen. Es kommt also zunächst darauf an, sich den Leidenschaften und übergrossen Naturtrieben zu widersetzen, welches wiederum durch die Erkenntniss der verhältnissmässigen Untergeordnetheit derselben geschieht [3]). Dagegen muss eine andre Quelle der Lust gesucht werden, die Thätigkeit der Seele in sich oder des freien Willens. Lust ist jedes Bewusstsein einer Vollkommenheit in uns, daher ist das Bewusstsein des vernünftigen, tugendhaften Handelns die grösste Lust, da diess die entschiedenste Thätigkeit und Vervollkommnung unsers Wesens ist [4]).

So sucht Des Cartes eine Vereinigung der drei vorzüglichsten Moralphilosophen des Alterthums zu schaffen [5]); von

1) De Meth. p. 18. Quippe cum voluntas nostra non determinetur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tamquam bonum vel malum (diess ist nicht im ethischen Sinne zu verstehen, sondern als utile und inutile, in Bezug auf die Affecte), sufficiet, si semper recte iudicemus, ut recte faciamus atque si quam optime possumus iudicemus ut etiam quam optime possumus faciamus; hoc est, ut nobis virtutes omnes simulque alia omnia bona, quae ad nos possunt pervenire, comparemus; quisquis autem se ille sibi comparasse confidit, non potest non esse suis contentus ac beatus.

2) Epist. I, 4.

3) Epist. I, 4.

4) Epist. I, 6. Tota nostra voluptas posita est tantum in perfectionis alicuius nostrae conscientia. — Nunquam possumus agere id quod nostra nobis ratio agendum suadet, quin id ipsum nos voluptate perfundat.

5) Epist. I, 5.

Digitized by Google

Zeno nimmt er die Definition des Guten als der in unserer Macht und im freien Willen stehenden Tugend an [1]; von Epicurus die Seelenruhe als höchste Lust [2]; von Aristoteles endlich die Idee der vollkommensten Thätigkeit, die eben das reine Denken ist. Indessen weiss er sich noch auf einen höhern Standpunct zu schwingen [3].

Er hatte eine intellectuelle Liebe angenommen; wendet sich diese gegen Gott, so entsteht der vollkommenste aller Affecte. Denn die Liebe wächst mit ihrem Gegenstande, da ihr die Conception eines Ganzen zu Grunde liegt, das den geliebten Gegenstand und das liebende Subiect zugleich umfasst. In dieser intellectuellen Liebe zu Gott werfen wir nun unser Tichten und Trachten nicht mehr auf uns, dieses einzelne Wesen, sondern auf Herstellung und Erhaltung unserer Vereinigung mit dem Höchsten und Allgemeinen, die sich ins Unendliche steigert und den rechten Gebrauch der Vernunft und des freien Willens, welche beide an diesem obersten Affecte gleichsam ihre Einheit finden, in seinem wahren Lichte erscheinen lässt [4].

Schlussbemerkung.

Des Cartes ist der Begründer des Rationalismus, aber er ist nicht selbst Rationalist. Vielmehr eilte er vom reflectirenden Subject-Object, welches das Criterium der Wahrheit nur in

1) Epist. I, 4.
2) Epist. I, 1.
3) Epist. I, 35.
4) Die ihm aufgeworfene Frage, ob man Gott solo lumine naturali lieben könne, beantwortet D. ohne Aufenthalt bejahend, obgleich er vorsichtig hinzufügt, er wage nicht zu behaupten, dass eine solche Liebe »absque gratia« verdienstlich sei und überlasse diess zu entscheiden den Theologen. Man sieht daraus, dass D. eine doppelte Quelle der vernünftigen Affecte, das lumen naturale, die natürliche Erleuchtung, die alle Menschen haben, und die revelatio des Christenthums statuirt. Epist. I, 35.

Digitized by Google

sich als dem Denkenden findet, sogleich zu Gott weiter, aber nicht um bei ihm zu verweilen, sondern um auf die Realien oder die Welt zu kommen. Die nächste Entwickelung nach ihm musste dann sein, dass Gott zu der Welt in neue und innigere Verbindung gesetzt wurde, als er bei Des Cartes erscheint (Mallebranche, Spinoza, Leibnitz). Endlich, wie die Realität der Welt vor Gott verschwand, verschwand die Realität Gottes dem rein-denkenden Ich (Kant); diess ist der Ausgangspunct der neuern deutschen Philosophie, die somit das Princip Des Cartes' vom Ich und dessen absoluter Freiheit und Geltung auf's entschiedenste feststellte.

Des Cartes gehört zu den bahnbrechenden Geistern der neuern Zeit und ist in dieser Beziehung mit Luther verglichen worden. Luther, an dessen Namen sich das Andenken der kirchlichen Reformation knüpft, sprach sein Princip (auf der leipziger Disputation mit Eck) so aus: nicht nur der Papst, auch die Concilien könnten irren; und dann auf dem Reichstag zu Augsburg: man müsse ihn aus der Schrift und der Vernunft widerlegen wollen — ein Standpunct, der die Berechtigung des Subjects als eines solchen vorläufig mehr in sich schliesst als ausspricht und nur der Autorität des blinden Glaubens sich widersetzt. Des Cartes' Satz, dass von vorn herein nichts dem Denken gewiss sei, als es selbst, ist viel radikaler und unterwirft, wenn consequent angewendet, der Controlle und dem Maass der Reflexion alles; er bezeichnet theoretisch den Liberalismus, wie derselbe practisch beinahe um dieselbe Zeit (1635) von Roger Williams in der neuen Welt vertreten wurde. Des Cartes spricht das Princip der modernen Wissenschaft, Williams das des modernen Staates aus [1]); die gemeinsame Grundlage bei beiden ist die Idee der innern persönlichen Selbstständigkeit des Menschen.

Neben der Grösse der cartesischen Philosophie liegt auch ihre Schwäche. Wie das ganze Feld des Philosophischen

1) Der Staat soll Verbrechen hindern, aber nicht die Meinungen überwachen; den Verbrecher strafen, aber nimmermehr die Freiheit der Seele verletzen. (Man sehe die ganze interessante Stelle in Bancroft's hist. of the United States I, Cap. 9. p. 367. seqq. ed. Baudry).

Digitized by Google

dem denkenden Verstande anheimfällt, so wird nun auch die ganze innere Thätigkeit des Menschen ein Denken. Giebt es daneben noch Affecte, so können diese bei der scharfen Trennung von Seele und Leib entweder nur körperlicher Natur sein oder aber sie werden intellectuell d. h. zu einer Denkbestimmung. Die Folge davon ist, dass das Wesen der Triebe und des Willens gänzlich verkannt wird; ein psychologischer Monismus, dem die Thatsachen des Lebens Trotz bieten, verdirbt die Ethik und macht sie eigentlich unmöglich. Wenn wir dann wieder an jenen Ausspruch denken, dass wir eine positive Macht hätten, dem Schlechtern trotz der bessern Einsicht zu folgen, so bleibt diese, falls man sich scharf ans Princip hält, eine reine Unbegreiflichkeit bei dem immer wiederkehrenden Satze des realistischen Denkers, dass aller Irrthum und alles falsche Urtheilen keinen positiven Grund habe, sondern nur als ein Mangel angesehen werden müsse. Das Gefühlsleben und sein geheimnisvolles Walten, gleichsam die Nacht der Seele neben dem Sonnenlichte der Vernunft, tritt für Des Cartes ganz in den Hintergrund — so sind nicht nur die practischen Disciplinen, sondern auch das, was wir Aesthetik zu nennen pflegen, für ihn verloren.

Es ist in Bezug auf Methode bemerkt worden, dass dieselbe als der Geometrie entnommen betrachtet werden muss. Die Angemessenheit ihrer Anwendung auf die Philosophie wird durch die angeführte beiläufige Bemerkung begründet, dass die Mathematik eben als freiwillige Frucht der wahren Methode anzusehen sei, deren Anwendung auf Metaphysik die Wahrheit in ihrer allgemeinsten Gestalt offenbaren werde. Dieser grossartigen Uebertragung verdanken wir das System Des Cartes', aber nicht die epochemachenden Grundgedanken desselben, zu denen es nur der Intuition bedarf. Das Princip der Intuition ist in sofern realistisch, als es einen Gegenstand der Intellectualanschauung voraussetzt; demgemäss erklärt auch Des Cartes das Erkennen als die Passivität der Seele und eine wichtige Folge ist, aus der Idee Gottes das Dasein desselben zu entwickeln. (Die grade Umkehrung dieser Ansicht hat dann Fichte, der alles Erkennen als Thätigkeit fasst). Gleichberechtigt wird

Digitized by Google

nun aber neben Intuition die Deduction gestellt, welche Induction und Syllogismus umfasst — als ob nicht stets beim Deduciren Elemente sich einmischen, die nur auf intuitiver Erkenntniss beruhen können! Das Uebel steckt in dem Mangel der Betrachtung des Urtheils [1]), an dem sich allein das Verhältniss von Intuition und Deduction klar machen lässt. Diese Vermittlung fehlt bei Des Cartes ganz. Nicht minder zu rügen ist die Unordnung in der Unterscheidung von Schluss und Induction. Er hat zwar mit Baco richtig erkannt, dass der Fortschritt der Wissenschaften auf Analyse und Induction (um ganz allgemein zu sprechen) beruhe; aber die Aufforderung, die für ihn in dieser Erkenntniss lag, das Wesen des wissenschaftlichen Processes der Induction demgemäss ins Auge zu fassen, namentlich das Verhältniss zum Syllogismus zu bestimmen, liess er unbeachtet, so dass er auch hier mehr vorschrieb als durchführte. Namentlich verkannte er auch die Natur des Begriffs; statt ihn, wie die ganze griechische Philosophie mit einem Munde gepredigt hatte, zum Ziel des Philosophirens zu machen, nahm er ihn vielmehr zumeist auf Treu und Glauben an und war nur auf richtige Anordnung und Folge der Begriffe im Ganzen, also mehr auf die Totalität des Wissens gerichtet. Damit hängt zusammen, dass die Anwendung seiner Methode auf die Sache selbst schlecht von Statten geht; er lässt die Unterschiede von Induction und Schluss in dem Maasse fallen, dass er ohne Rechenschaft abzulegen, Elemente aus beiden Erkenntnissweisen untereinander mischt und sofort in einen erzählenden d. h. rein doctrinären Ton fällt, von dem doch der besonnene Anfang so weit entfernt ist, wie denn Hegel bemerkt, es sei einem bei dieser Philosophie gar nicht speculativ zu Muthe. Die unmittelbare Folge davon ist, dass während die practischen Disciplinen zurückgedrängt werden, das theoretische Feld ungebührlich ausgedehnt erscheint. So sind die Dioptrik und die Meteora

1) Nämlich des Urtheils im logischen Sinne, d. h. der Verbindung eines Subjects und Praedicates. D. versteht unter Urtheilen das Zustimmen oder Nichtzustimmen nach einer Erkenntniss.

Digitized by Google

unter dem Namen specimina philosophiae neben der Abhandlung de methodo erschienen.

Das eigentlich Geniale und Epochemachende dieser Philosophie liegt, wie schon bemerkt, in dem Hervorheben des selbstbewussten Denkens als Grund alles Wissens. Indem aber Des Cartes zur Idee Gottes weitergeht, fällt er schon unaufhaltsam dem Dualismus anheim. Wie steht es nämlich mit dieser Idee Gottes? Billig wirft man sich das Dilemma auf: gehört sie zu den ewigen Wahrheiten, oder ist sie die Idee eines Dinges? Wenn ersteres, so existirt ihr Gegenstand nicht (nach der Definition); wenn letzeres, so ist sie nicht angeboren, wie doch behauptet wird, dass sie mächtiger sei und näher liege als alle andern. Diess Dilemma, das auf das Ich bei dessen ideal-realer Natur keine Anwendung findet, ist von Des Cartes weder aufgestellt noch gelöst worden; er definirt Gott ganz einfach als die denkende Substanz *κατ' ἐξοχήν*. Bei dieser Definition kann es aber sein Bewenden nicht haben; einerseits erklärt sich unser Philosoph — wohl an Augustin denkend — für die Meinung „gewisser Kirchenväter und Scholastiker," dass bei Gott denken, wollen und thun eins sein müsse, andrerseits kann er nicht umhin, ihn als den obersten Beweger der körperlichen Welt zu setzen, wobei die Hauptsache, nämlich das Wie oder die Art seiner Wirksamkeit im Bewegen der Körperwelt ganz übergangen wird. Klarer und für die Geschichte der Philosophie zunächst wichtiger ist der Satz, dass die Wahrhaftigkeit Gottes die Garantie für die Sicherheit unserer eignen Erkenntniss bilde. Mit dieser Behauptung war nicht der Ausgangspunct des Systems, das sich selbst klare Denken, verdunkelt; es erhält vielmehr dadurch einen neuen Glanz; die Instanz des summi deceptoris, der sich ein Vergnügen daraus machen möchte, uns zu täuschen, gemahnt uns an jenen alten Mythus vom Kampf des Ormuzd und Ariman, in dem endlich das Licht siegt und die Irrthümer, die genii atri, zurückweichen. Die Frage aber, wie man neben und selbst ausser einem allmächtigen, allwissenden und im höchsten Grade seienden Wesen eine endliche und beschränkte Welt (geschweige denn den Irrthum)

Digitized by Google

gesetzt denken könne, hat Des Cartes nicht aufgeworfen: er hat Ideen von den Dingen, also, schliesst er, müssen sie dasein; seine ganze Sorge geht nur darauf, die Ideen der Dinge von den blossen Einbildungen zu unterscheiden, was ihm um deswillen schwerer fällt, weil er selbstständige Bilder der Phantasie anzunehmen scheint und die erwähnte wichtige Behauptung des Aristoteles, dass unsre Phantasie ihren Stoff durchweg aus der vorausgegangnen sinnlichen Erfahrung entlehne, (man sehe auch Kant Anthropol. § 26.) nicht auffasst. Des Cartes macht nun die Unterscheidung so, dass er sagt, die Phantasiebilder seien vergänglich und unstät, die Ideen der Dinge aber beständig und drängten sich immer wieder auf. So erscheint die Einbildungskraft nur als eine unzuverlässige Reproduction, als ein Schatten der Sinnlichkeit, andrerseits bekommt sie aber die Bedeutung der aristotelischen ἀφαίρεσις und dient den allgemeinen mathematischen Bestimmungen, so dass sie das mittlere Glied zwischen Sinnlichkeit und reinem Verstande bildet. Das Wichtigste nun für die Psychologie ist, um andres zu übergehen, dass Des Cartes die Einheit der Seele entschieden festhält und Sinnlichkeit, Phantasie, Verstand nur als Modificationen des einen Erkennens, ja, Erkennen und Wollen unter eine Kategorie des Denkens zu fassen weiss. Minder bedeutsam erscheint die dieser gegenüberstehende Behauptung, welche das Wesen des Körperlichen in der Ausdehnung findet, denn gesetzt auch den Fall, dass Des Cartes verstanden hätte, die Ausdehnung mit der Bewegung zu vermitteln (was nicht geschieht) so wird doch die Schwere sich nimmermehr als ein rein relatives, secundäres Element ansehen lassen, sondern, wenn auch in andrer Gestalt, wie als Attraction oder Centripetalität, sich als eine Grundbestimmung der Körperwelt ausweisen. Die schroffe Scheidung selbst aber zwischen Geistes- und Körperwelt führt den Philosophen zu der wunderlichen Anschauung, das thierische Leben der Wärme, nicht die Wärme dem thierischen Leben zuzuschreiben, so dass selbst die begabteren Geschöpfe zu Automaten werden müssen. Er kommt ferner dahin, den Menschen zu einem Doppelwesen zu machen, wobei die Einheit von Leib und Seele unbegreif-

Digitized by Google

lich bleibt und nur durch die kühnsten Behauptungen vermittelt werden kann. Die Vermittlung beider in der Sinnlichkeit gelingt zwar mittelst der Bewegung, aber schon im sensus communis, der eine andre Bedeutung als bei Aristoteles hat, müssen Gleichnisse und Analogieen helfen. Vollends beim reinen Denken, das durch die Zirbeldrüse erregt wird und wirksam ist. Dieser Wiederspruch ist vielleicht der crasseste im ganzen System; dennoch wird man auch hier seine Bewunderung nicht versagen können, wenn der Philosoph sich durch die mechanische Auffassung auch des menschlichen Wesens nicht darin irre machen lässt, das rein Vernünftige und ein nur geistiges Theil im Menschen anzuerkennen und hervorzuheben.

Geht man von da gleich zur Affectenlehre über, so ist es von unberechenbarem Einfluss, diese vernachlässigte Seite der Psychologie ans Licht gezogen und unter umfassenden Gesichtspunkten behandelt zu haben. Man wird das einseitige Hervorkehren der subjectiven Seite — »alle Affecte beruhen nur auf dem Individuellen« — nicht billigen, aber es ist damit doch der Anfang und Anlass zu jener erhabenen Auffassung der Sache durch Spinoza gegeben, die einer der bedeutendsten Physiologen noch in unserer Zeit als beste Leistung dieses Faches schätzt. Die Erfindung der Intellectualaffecte erscheint auf die erste Betrachtung etwas fremdartig, aber man denke nur an das höhere Begehrungsvermögen Kants und erwäge den Umstand, dass intellectueller Affect ein solcher heisst, welcher auf dem Intellectus nur beruht, d. h. durch Denken einer rein vernünftigen Sache z. B. Gottes, hervorgerufen wird. Freilich ist Des Cartes nicht zu der Einsicht durchgedrungen, dass zu jedweder menschlichen Handlung der höhere oder niedre Trieb integrirendes Element sei, vielmehr scheint er dieselben aus den Urtheilen, dem Bejahen oder Verneinen eines Erkannten, hervorgehen zu lassen; aber er hat doch den Satz, dass einer Verstandeswahrheit (magna lux in intellectu) eine grosse Neigung im Willen entspricht, und dass die Freiheit nicht durch Handeln nach der Erkenntniss, sondern vielmehr durch Indifferenz aufgehoben werde.

Digitized by Google

So ist eine Ethik wenigstens angebahnt: die sittliche Vollkommenheit besteht im Besitz der Weisheit, welche das unverrückte Streben nach dem höchsten Gut, der Einheit mit Gott zu einem Ganzen, bedeutet.

Die critische Richtung wurde durch Des Cartes eine wirkliche Errungenschaft der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt: anders steht es mit seiner Lehre von Gott. Man kann sagen, dass er den sogenannten ontologischen Beweis auf eine absolute Form gebracht habe, nämlich: aus dem Wesen Gottes ergäbe sich unmittelbar sein Dasein; wir wissen aber Gottes Dasein und zwar auf die vollkommenste Weise. Spinoza, wie man später sehen wird, hob diess besonders hervor und gründete darauf sein System in einem noch viel ausdrücklichern Sinne als Des Cartes. Kant verwarf diese Ansicht der Sache, nachdem schon die englische Philosophie eine gründliche Skepsis gegen die Lehre von den Beweisen des Daseins Gottes als Thatsachen der Vernunft angefangen und sich gezwungen gesehen hatte, zu dem alten theologischen Standpunkt zurückzukehren, dass man Gott nur glauben könne [1]. So entstand denn jener Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben, der noch heut zu Tage die Gemüther so lebhaft beschäftigt — ein Zwiespalt, dessen Spuren man im neuen Testament vergeblich suchen würde. Die wahre christliche πίστις kennt keinen Gegensatz mit andern Geisteskräften, vielmehr beruht sie auf der Harmonie aller. Daher spricht der Apostel, welcher unzählige Male vom Glauben an Gott redet, nicht minder oft von der Erkenntniss Gottes. Er warnt nur vor derjenigen Erkenntniss, die abgesondert und im stolzen Selbstvertrauen auf ihre (formelle) Kraft irreleite und aufblähe. Der Geist erkennt nach ihm alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Selbst den Heiden gesteht er ein sittliches Bewusstsein zu. Die falsche Philosophie ist bei ihm nur ein unrichtiges Vertiefen in sich selbst, das von den allerwege offenbaren göttlichen Thatsachen des geschichtlichen Lebens und der Natur abzieht. Man denkt daher weder christ-

1) So Hume.

Digitized by Google

lich, wenn man auf Hintenansetzung der Vernunft hinter den Glauben, der von ihr nicht getrennt werden kann, dringt, noch denkt man unchristlich, wenn man alle Geisteskräfte daran setzt, dem Mysterium des göttlichen Wesens von Seiten der Vernunft sich zu nähern. Des Cartes' Fehler nun ist, dass er diess Wesen Gottes von vorn herein als bekannt setzt, woraus eine gewisse Oede in der Folge entsteht — denn wenn man mit Gott und seinem Wesen fertig geworden ist, was kann dann noch weiter Reiz haben? Und selbst das Dasein Gottes so ohne Weiteres erschliessen zu wollen, ist übereilt. Des Cartes selbst muss gestehen, dass Gottes Dasein sich mit dem Dasein der andern Wesen gar nicht vergleichen lasse und eigentlich nichts mit demselben gemein habe, als den Namen; damit bricht er seiner eignen Lehre den Stab. Denn was hilft es mir, zu wissen, dass Gott da sei, wenn ich nicht weiss, was das bedeute: Gottes Dasein? Und eine Aufklärung darüber zu geben, versucht Des Cartes auch nicht einmal. Sie ist in der That unmöglich. Gott muss, wie Schelling sagt, als Herr auch seines Seins gedacht werden. Der Weg des Erkennens wird hier offenbar ein aproximativer sein; wir nähern uns allmählich dem Lichte, da Niemand zukommen kann, und die philosophische Wissenschaft, diese ächte und einzige Theologie, erscheint unter der Form einer fortschreitenden Analyse aller Erscheinungen der Natur und Geschichte behufs der Erkenntniss Gottes, der, wie er als Grund allem Seienden vorangeht, so als Zweck alles Wissen beschliesst.

Digitized by Google

SPINOZA.

Digitized by Google

Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει · εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται · εἴτε γλῶσσαι, παύσονται · εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται. Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν.

Ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

Paul. ad Corinth. I, c. 13.
v. 8—10

Digitized by Google

Einleitung.

Was schon oft in der Bildungsgeschichte der Menschheit bemerkt worden, dass bedeutsame Erscheinungen grade auf einem Kreutzungspuncte zweier Richtungen liegen, zeigt sich auch bei Spinoza. Denn wie z. B. Plato in sich die Vereinigung fand zwischen dem tiefsinnigen physicalisch-mathematischen Pythagoraeismus und dem dialectischen Socratismus, wie nachher in Kant sich die englische und leibnitzische Philosophie zu einer höhern Einheit verschmolzen, so hat Spinoza den mystisch-religiösen Monismus des semitischen Orients mit dem wissenschaftlichen, Critik und Methode erstrebenden Rationalismus des Westens in Verständigung gebracht.

Von Geburt ein Jude, bewahrte er zwar das auf uralter Tradition seines Stammes beruhende Bewusstsein des Einen lebendigen Gottes, aber aus Trieb nach Wahrheit, der ihn seit seiner frühen Jugend erfüllte, blieb er nicht bei der Weisheit der Rabbiner stille stehen, sondern warf dieselbe, welche die Wahrheiten des alten Testaments ihm nur zu verhüllen schien, mit Hintenansetzung seiner persönlichen Stellung lieber von sich, um freien Geistes seinem philosophischen Berufe nachzuleben. Da waren es Des Cartes' Schriften, die ihm eine erste Befriedigung gewährten; er lebte sich in ihre Gedanken so ein, dass man wohl behauptet hat, er sei nichts als ein Fortsetzer oder höchstens Vollender derselben gewesen, wo-

Digitized by Google

gegen doch gesagt werden muss, dass er von ungleich tieferm und edlerm Sinne, als Des Cartes, sich der Philosophie des letztern nur als einer Auskunft oder einer Form bediente, um mittelst derselben — ein ähnliches Verhältniss waltet bei Leibnitz ob, namentlich in seinen Correspondenzen mit Cartesianern — eine viel gewaltigere Weltanschauung zum Ausdruck zu bringen. Seine völlige Unabhängigkeit von Des Cartes wird überdiess, was als ein besondres Element seines Geistes hervorgehoben zu werden verdient, durch seine Richtung auf die Wissenschaft vom Staate dargethan, welcher, wie oben berührt, Des Cartes durchaus fremd ist.

Beide Männer waren von dem entschiedensten Eifer für Wahrheit beseelt, aber dieser Eifer äusserte sich bei ihnen auf beinahe entgegengesetzte Weise. Des Cartes ging von der Schule der Jesuiten aus, die seinem lebhaften Geiste eine dialectische Gewandtheit, die Fertigkeit eines gefälligen Stils und der angemessnen litterarischen Fassung verlieh; sein bewegtes Leben in den mannichfachsten Verhältnissen der grossen Welt gab ihm eine weltmännische Milde, die ihn nicht aus dem Gleichgewicht kommen lässt und ihm Schüler von allen Partheien, Ländern und Lebenslagen zuführte; seine persönliche Neigung trieb ihn zur Naturwissenschaft, deren feste Grundlage die Mathematik wurde, der Lieblingsgegenstand seiner Jugendstudien; in dem Maasse endlich, als ihn Ehrfurcht vor der katholischen Kirche erfüllte, trat das Bedürfniss der Moralphilosophie zurück. Wie anders zeigt sich Spinoza. Obgleich durch gesunde Critik zu einer neuen Ansicht der Bücher des alten Testaments geleitet, in denen er viel mehr Urkunden der Geschichte als der Religion erblickt, obgleich durch den Fanatismus der Schreier verschiedener christlicher Bekenntnisse vom Christenthum abgeschreckt, war und blieb doch der Grundcharacter seines Wesens die reinste Religiösität, deren Mittel die im Kampfe mit dem Irrthum errungene Erkenntniss der Wahrheit, deren Ziel die aus dem Kampfe mit den Leidenschaften hervorgehende sittliche Freiheit ist. Er verlegt daher den Mittelpunkt seiner Philosophie in die Ethik. Des Cartes' Analyse gieng auf einen sichern Grund

Digitized by Google

des Wissens; ebenso Spinoza's, nur dass bei ihm dieser sichre Grund des Wissens zugleich als Grund des menschlichen Wesens selbst und als das wahre Wesen überhaupt erscheint, woraus sich denn diejenige Betrachtungsweise ergiebt, nach welcher alles Endliche als solches nicht aus sich wirklich, sondern nur das Resultat abgeleiteter Erkenntniss; während das Unendliche dagegen, das Absolute oder die Gottheit, das allein Wirkliche oder Wirklich-erkennbare ist. Auf diese Ansicht der Welt den Lernenden von dem Standpunct des gewöhnlichen Lebens hinzuführen ist der Zweck aller Schriften Spinoza's.

Beide Philosophen gehen von der Methodik aus und knüpfen daran, jeder in seinem Sinne, die Metaphysik. Des Cartes geräth in einer gewissermaassen rückgängigen Bewegung aufs Ich und legt auf diese Weise ein idealistisches Fundament: Spinoza, gleich der Grammatik seines Volks, nimmt die dritte Person zum Grundtext. Von der Metaphysik geht Des Cartes zur allgemeinen Physik, Spinoza sogleich zur Anthropologie und Ethik; den eine bleibt bei der Erforschung der Natur als einer reichen Fülle stehen, den andern beseelt nur die Idee der göttlichen Einheit, zu der als dem höchsten Gut wir uns im sittlichen Geiste der Wahrheit — im Geiste unseres Gemüthes — erheben müssen.

Der glänzendste Lobspruch für Spinoza ist sein schlichter Lebenslauf. Ausgestossen von den Seinen, verfolgt und fast allgemein verkannt, bewahrte er Ruhe und Milde im vollkommensten Maasse, um in seiner öden Zeitlichkeit ewige Schätze des Geistes zu Tage zu fördern, die der gesammten Menschheit bestimmt sind. Man versteht ihn vielleicht am besten, wenn man ihn als Mann der Opposition fasst. Es scheint überhaupt die characteristische Stellung der Philosophen zu sein, dass sie den Thorheiten des Zeitgeistes Opposition zu machen haben. So sind Plato und Aristoteles die Opposition gegen die demagogische entsittlichende Sophistik: Aristoteles hat aus diesem Gesichtspunct vornehmlich seine logischen Untersuchungen angestellt, daher die dahin fallenden Schriften voll von Anspielungen gegen die Sophisten sind, wie Plato's

Digitized by Google

Schriften durchweg [1]); so griff Jordan Bruno mit siegender Gewalt die verknöcherte Scholastik an allen ihren Hauptsitzen an — ein Sieg, den Des Cartes von einer andern Seite her zur öffentlichen Wahrheit machte [2]); Kant endlich ist der wissenschaftliche Ausdruck des deutschen Liberalismus, der die aristocratischen Lebensformen bekämpft. Was Spinoza anbelangt, so muss man sich erinnern dass er zur Zeit des dreissigjährigen Krieges lebte und der englischen Revolution unter Carl I, die auch halb und halb ein Religionskrieg ist. In seinen letzten Lebensjahren sah er sein Vaterland durch Revolution aus der Form der ihm zusagenden aristocratischen Republik heraustreten und der Monarchie sich nähern, die der Krieg mit dem französischen Selbstherrscher begünstigte. Es war diese ganze Periode eine Zeit der kirchlichen Streitigkeiten in den Niederlanden, der Blüthe des Jesuitenordens und der Greuel, die sich daran knüpften. Diesem Zeitgeiste, dem Kampfesgeiste um und für Menschensatzungen, die sich göttlichen Rechtes rühmten, widersetzte sich Spinoza so, dass er nicht das Christenthum überhaupt verwarf, sondern eine über alle Partheistreitigkeit erhabne philosophische Fassung desselben will, worin namentlich die augustinische Lehre vom freien Willen aufgegeben wird und die Lehre von der Pflicht in einem ganz neuen Lichte erscheint, welches in der That ein wahrhaft christliches ist, das der reinen Bruderliebe, welche wieder auf Gottesliebe beruht [3]). Doch glaubte Spinoza

1) Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων ist nur gegen die Sophisten gerichtet, wie Plato's σοφίστης, ein Werk der tiefsten Weisheit.

2) Jordano Bruno fand überall, nur nicht recht in England, willige Anhänger und Freunde. Wir dürfen seine Wirksamkeit für keineswegs gering anschlagen, um desswillen, dass so wenig von ihm bei seinen Zeitgenossen die Rede ist. Auch seine Schriften haben viel gewirkt. Sollte z. B. nicht schon Keppler, eine ihm verwandte Natur, dem er in Prag begegnete, dieselben gekannt und geschätzt haben?

3) Est enim,— so schreibt er schon zur Zeit seiner Krankheit, — ut cum Joanne dixi, iustitia et charitas unicum et certissimum verae fidei Catholicae signum et veri Spiritus Sancti fructus et ubicunque haec reperiuntur, ibi Christus revera est et ubicunque desunt, deest Christus. Solo namque Christi Spiritu duci possumus in

Digitized by Google

zur Ausbreitung der Wahrheit keiner Kirche als eines den Menschen mit Gott vermittelnden Instituts zu bedürfen: die Liebe zu Gott kommt aus der Erkenntniss Gottes, die jedem von Natur offen ist; aus der Einheit seines Geistes mit uns. Hier trifft sich also Spinoza mit seinem edlen Zeitgenossen George Fox, der inmitten grosser geistiger Kämpfe der englischen Nation aufgewachsen das innre Licht fand, die Stimme Gottes in der Seele. Doch so muthig dieser die gewonnene Wahrheit dem Volke mittheilte, und den Plan der Aufrichtung einer allgemeinen Religion im Leben practisch verfolgte, so wenig wagte Spinoza in der Nacht des Fanatismus, der alles rings umher deckte, sein ganzes System während seines Lebens zu enthüllen. Anno 1663 — er war damals 31 Jahr alt — erschien von ihm eine Darstellung der Principien Des Cartes' und als blosser Anhang dazu seine »metaphysischen Gedanken«, die nur gewisse Keime des in der Ethik vollständiger Vorgetragenen enthalten: anno 1670 der tractatus theologico - politicus, der schon viel deutlicher redet und den Lebensnerv der Sache berührt, wie selbst das Motto auf dem Titel andeutet: »Daran erkennen wir, dass wir in Gott bleiben und er in uns, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat[1].“ Obgleich letztere Schrift, die wider Willen Spinoza's aus dem Lateinischen ins Flamändische übersetzt wurde, eigentlich nur das alte Testament angeht und gegen das Judenthum als Religionssecte gerichtet ist, so merkte doch die scharfe Witterung der christlichen Zionswächter alsbald, dass auch ihr System einen unheilbaren Riss erhalten habe. Ihr wüthendes Geschrei, das alles befürchten liess, bestimmte den Philosophen, nichts weiter drucken zu lassen[2]. Daher erschien erst ein Jahr nach seinem Tode (1677) sein litterarischer Nachlass (opera posthuma), bestehend aus der

amorem iustitiae et charitatis. Epist. 74. (tom. I, p. 698. ed. Pauli.)

1) Johann. Epist. I, Cap. IV, vers. XIII.

2) Editionem, quam parabam (nämlich der Ethik, vgl. epist. 18 p. 506) diferre statui, quum intellexissem, Theologos mihi ubique insidiari. Epist. 19. pag. 507.

Digitized by Google

Ethik in fünf Büchern, dem unvollendeten tractatus politicus, dem unvollendeten tractatus de emendatione intellectus, den Briefen und einer hebräischen Grammatik. Eine Abhandlung de Iride [1]), so wie eine Uebersetzung des alten Testaments ins Flamändische soll Spinoza vor seinem Tode vernichtet haben [2]); dass er aber der Ethik ein gleiches Schicksal zugedacht haben sollte, ist um so weniger wahrscheinlich, als er sie in den letzten Jahren stückweise schon Freunden mitgetheilt hatte [3]), wie der Briefwechsel ergiebt.

Der tractatus politicus zeigt uns den Philosophen von einer ganz besondern Seite. Es beruht dieselbe weder auf der Nachfolge Des Cartes', noch auf dem Judenthum. — Die Wissenschaft vom Staat, deren Entstehen sich an das Aufleben der classischen Studien in Italien anknüpft und an Machiavelli einen glänzenden Vertreter gefunden hatte [4]), gewann im siebzehnten Jahrhundert im nordwestlichen Europa einen um so höhern Aufschwung, als daselbst das von den heftigsten Partheistürmen bewegte politische Leben zum Nachdenken über die Grundbedingungen des Staats, über Vortheile und Nachtheile seiner verschiedenen Formen anregte. Schon Baco war dieser Richtung nicht fremd: Hobbes, dessen Bücher von allen Gebildeten gelesen und in alle Sprachen übersetzt wurden, machte sie zum Zielpunct seiner litterarischen Thätigkeit. In Holland legte H. Grotius, durch classische Studien genährt, ungefähr um dieselbe Zeit den Grundstein der Theorie des Völkerrechts, zu dem er als practischer Staatsmann die nächsten Beziehungen hatte. Spinoza blieb nicht unberührt von diesen Einflüssen um ihn her: er entwirft uns ein Naturrecht und eine allgemeine Staatstheorie, die sich an seine Metaphysik aufs genauste anschliesst und einen der historischen Wirklichkeit entrückten, abstracten, wenn gleich keineswegs idealen Standpunct festhält, welcher dem des Hob-

1) Ueber den Regenbogen oder die Iris im Auge? Praefat. Opp. posth.

2) Cf. Vita Spinozae Coleri.

3) Praefat. Opp. posth.

4) Spinoza kennt ihn genau und erwähnt ihn öfter im tract. pol. Sein Urtheil über den libro del principe tract. pol. Cap. V. §. VII.

Digitized by Google

bes viel näher steht als dem des Aristoteles, wie denn die Gedanken des Engländers ihm den nächsten Anstoss gaben. Leider ist der tractatus politicus nicht vollendet, doch sieht man deutlich genug, worauf Spinoza ausgeht. Die bürgerliche Freiheit steht ihm oben an; er hält die Verwirklichung derselben in einer democratischen Monarchie [1]) wohl für ausführbar, aber noch eher in einer reinen Democratie [2]). Vortrefflich scheint ihm jedoch auch eine liberale, aber conservative Aristocratie, wie etwa die seines Vaterlandes, zu sein. Auch hier also erscheint Spinoza als Gegner der Tendenzen seiner Zeit, welche überall der absoluten Monarchie zugieng: er hält das Panier des Liberalismus aufrecht, der in Europa auf mehr als ein Jahrhundert unterliegen sollte. Seine Vorliebe aber für eine gelinde Aristocratie werden wir ihm um so weniger verdenken können, wenn wir überlegen, dass zu seiner Zeit Holland unter dem milden Regiment der Generalstaaten eines der freisten, blühendsten und glücklichsten Länder war, die es je gegeben hat. In England hatte die democratische Bewegung in einer Dictatur und weiter in einem voreilig restaurirten Königthum geendet; sie hatte sich unhaltbar erwiesen; Deutschland blutete noch unter den Wunden eines Krieges, den dynastische Ländergier mehr als religiöser Eifer angefacht und benutzt hatte; Frankreich war bereits, wie die andern romanischen Staaten, dem Despotismus anheimgefallen. Dagegen ist nun der Grundgedanke der Politik Spinoza's, dass der Staat seine Bürger nicht als Gegenstände für irgend welchen Zweck, sondern als freie und vernünftige Wesen ansehen, erziehen und behandeln müsse [3]).

---

1) Concludimus igitur multitudinem satis amplam libertatem sub Rege servare posse, modo efficiat, ut Regis potentia sola ipsius multitudinis potentia determinetur, et ipsius multitudinis praesidio servetur. Atque haec unica fuit regula etc. Tract. polit. Cap. VII. §. XXXI.

2) Tract. theol. polit. Cap. XVI. p. 365—67 (ed. Paul. tom. I.)

3) Man sehe darüber Abschnitt IV, A. dieser Abhandlung das Weitere.

Digitized by Google

II. Uebergangsstufe zum Spinozismus.

Wenn gleich es in allen Theilen des System's nöthig ist, auf Spinoza's Verhältniss zu Des Cartes Rücksicht zu nehmen, so würde es doch der Klarheit wesentlichen Abbruch thun, wenn man nicht dem ersten Werke Spinoza's, den Principia Philosophiae Cartesii mit den Cogitata Metaphysica, eine abgesonderte Aufmerksamkeit widmen wollte, da es eine Uebergangsstufe bezeichnet, die uns die Genesis des eigentlichen Systems um vieles näher rückt. Dem System selbst dient dann als formale Voraussetzung der Tractatus de Emendatione Intellectus; die Ethik enthält es, und daran schliesst sich einerseits die Schrift über die Staatsformen, deren Grundlage aus der Ethik entnommen ist, andrerseits als Resultat philosophisch-historischer Critik der Tractatus theologico-politicus, während die Briefe zu allen Theilen der Philosophie erwünschte nähere Aufschlüsse geben. —

Man könnte versucht sein zu glauben, dass der philosophische Standpunkt, den Spinoza in seinen Cogitata Metaphysica einnimmt, wirklich ein genügender Ausdruck seiner damaligen Ansichten wäre, die sich erst später wesentlich umgebildet hätten; doch sind hinreichende Anzeichen vorhanden, die Anderes bezeugen, nämlich, dass Spinoza zur Zeit der Herausgabe jener Schrift schon in den wesentlichen und entscheidenden Punkten vollkommen so dachte, wie er in der Ethik spricht. Zwar sind die in epist. II, aus dem Jahre 61 an Oldenburg erwähnten und gesandten, in geometrischer Weise bewiesenen Sätze keineswegs der Anfang der schon ausgearbeiteten Ethik selbst, wie der folgende Brief zeigt, und geschieht der Ethik erst in einem Briefe des Jahres 65 (epist. 35 p. 583 ed. Pauli) bestimmte Erwähnung, wo Spinoza schon weiter vorgeschritten war; aber jene mit Oldenburg in den Jahren 61 u. s. w. gepflogene Correspondenz lässt dennoch gar keinen Zweifel übrig, dass der Philosoph damals mit sich vollkommen ins Reine gekommen war. In diesen Briefen finden sich Sätze wie: „die Substanz kann

Digitized by Google

nicht producirt werden, auch nicht durch eine andere Substanz [1])" „Gott ist das aus unendlich vielen Attributen bestehende Wesen" [2]); „Attribut ist das, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges zu Grunde hat [3])" „Dinge, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein [4])" — alles Sätze, denen entsprechende in der Ethik sich finden.

Man hat daher, wenn die im Jahre 63 gedruckten Cogitata Metaphysica ganz Anderes enthalten und namentlich von der Willensfreiheit und erschaffnen Substanzen sprechen, sie keineswegs als einen reinen Ausdruck der damaligen Ansicht Spinoza's anzusehen, wenn gleich die Meinung Bayle's, Spinoza habe sich verstellt, des Philosophen unwürdig ist [5]). Die ganze Schrift hat vielmehr den wohlberechneten Zweck, den Leser, dem sie die Grundzüge des cartesischen Systems darthut, die von diesem System aus sich von selbst ergebenden weiteren Consequenzen vorzuführen [6]), dann aber auch — und

---

1) Epist. III, cf. Eth. I, prop. VI. Una substantia non potest produci ab alia substantia.

2) Epist. IV, cf. Eth. I, prop. XI. Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.

3) (P. 24.) Epist. IV, cf. Eth. I. def. III. und IV. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens.

4) Epist. III, cf. Eth. I. prop. II. Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil commune inter se habent. Die Annahme mehrerer Substanzen ist in diesen Briefen ebenso nur scheinbar, wie im ersten Buche der Ethik. Sie soll den Leser nur allmälig zu Sp's Ansicht hinüberführen.

5) Bayle sagt: il faut savoir qu'il ne parloit point ainsi selon sa persuasion. Vorsichtiger und richtiger schreibt ihn Niceron ab: qu'il n'y parle pas selon sa pensée.

6) Animadverti tamen vel imprimis velim in his omnibus nempe tam in 1 et 2 Princip. partibus ac fragmento tertiae, quam in Cogitatis suis Metaphysicis Authorem nostrum meras Cartesii sententias illarumque demonstrationes prout in illius scriptis reperiun-

Digitized by Google

dies ist die Hauptsache — ihn damit auf die unlösbaren Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, in welche man verfällt, wenn man jenem System folgerecht nachdenkt. Wenn daher, sagt in seiner Vorrede Ludwig Mayer, der den Druck des Werkes zu Amsterdam besorgte, an einigen Stellen behauptet wird, dass diess oder jenes die menschliche Fassungskraft übersteige, so ist es nicht so zu verstehen, als ob aus seiner eignen Meinung unser Schriftsteller so etwas vorbrächte. Denn er urtheilt vielmehr, dass jenes alles und noch viel andres höhere und schwierigere nicht nur klar und bestimmt sich von uns begreifen, sondern auch sehr bequem sich erklären lasse, wenn nur der menschliche Verstand auf einem andern Wege, als den Des Cartes eröffnet und gebahnt habe, zur Erforschung der Wahrheit und Erkenntniss der Dinge geleitet werde, und dass die von Des Cartes aufgestellten Grundsätze der Wissenschaften und das auf ihnen Weitergebaute nicht hinreiche, um alle die schwierigen in der Metaphysik vorkommenden Fragen zu entwirren und zu lösen, sondern dass man, wenn man zu diesem Gipfel der Erkenntniss seinen Verstand zu erheben wünscht, dazu anderes nöthig hat [1]).

Die Schrift hat also nur einen man möchte sagen paedagogischen Werth: sie zeigt, wie sich Spinoza den Gang dachte, den man von Des Cartes' System zu dem seinigen zu machen habe, wenn gleich nicht zu behaupten ist, dass er selbst diesen Gang in dieser Weise gemacht habe. Es scheint darum völlig gerechtfertigt, sie hier mehr als blosses litterarisches Product, denn als eine eigentlich philosophische Leistung zu behandeln.

---

tur, aut quales ex fundamentis ab illo iactis per legitimam consequentiam deduci debebant, proposuisse. Cum enim discipulum suum Cartesii Philosophiam docere promisisset, religio ipsi fuit, ab eius sententia latum unguem discedere aut quid quod eius dogmatibus aut non responderet, aut contrarium esset, dictare. Quamobrem iudicet nemo, illum hic aut sua aut tantum ea, quae probat docere. Quamvis enim quaedam vera iudicet, quaedam de suis addita fateatur, multa tamen occurrunt, quae tanquam falsa reiicit et a quibus longe diversam fovet sententiam. Opp. Spin. (ed. Paul.) I. p. IX, praef. M.

1) Opp. Spinoz. I, p. X, praef. Mayeri.

Digitized by Google

Der erste Theil der Schrift, die Grundsätze der Philosophie Des Cartes', ist in der euclideischen Methode abgefasst, die, wie oben bemerkt, Des Cartes als die sicherste empfahl und deren sich Spinoza auch später in der Ethik bediente. Die Philosophie Des Cartes' erscheint hier in bestimmten Sätzen, an die sich der Beweis schliesst; die nöthigen Definitionen und Axiome werden vorausgeschickt. Es versteht sich bei dieser Art der Darstellung von selbst, dass alle Kraft, alles Eigenthümliche und Characteristische grade in die Axiome und Definitionen und unerwiesen anzunehmenden Lehrsätze fällt, aus denen alles andre durch einfache Combination herausgesponnen wird. Von den Axiomen wird wiederum auf das Prolegomenon verwiesen, das nach Art der Meditationen Des Cartes' in weniger strenger Darstellung die ersten Hauptsätze ausführt.

Die Umschmelzung nun, die Spinoza mit den Principien Des Cartes' in der eben angegebenen Weise Buch für Buch anzustellen unternahm, erstreckt sich nur über die beiden ersten Bücher und den Anfang des dritten: es ist dieselbe aber nicht nur äusserlich vor sich gegangen, indem die lose elegantere Form des cartesischen Werks in den strengen mathematischen Lehrton umgesetzt wird, sondern der Grundcharacter Spinoza's macht sich auch in der Auffassung des Inhalts selbst geltend, namentlich im ersten Buche, welches denn auch allein ein besonderes Interesse in Anspruch nimmt, da das zweite Buch sogleich auf die mechanische Körperlehre kommt. Man erinnert sich, dass das erste Buch bei Des Cartes »von den Principien der menschlichen Erkenntniss« im wesentlichen Methodik und Erkenntnisstheorie enthält, wo dann die Lehre von den Substanzen und ihren Accidentien und namentlich die von Gott nur wie beiläufig, als etwas nur mitzuerörterndes vorkommt. Anders in der Darstellung Spinoza's, welche die Sätze Des Cartes' vom metaphysisch-theologischen Standpunct aus wiedergiebt. Von den 21 Propositionen des ersten Buches handeln die vier ersten vom Ich, nur vier von dem, was das Buch Des Cartes' zumeist füllt, dagegen sind alle übrigen, nicht weniger als 13, mit der Lehre von Gott

Digitized by Google

beschäftigt. Gott erscheint darin als das Wesen, dessen Dasein eine Nothwendigkeit ist, von dem die Dinge nicht nur dem Dasein, sondern auch ihrem Wesen nach stammen, in dem sich Verstand und Wille nicht unterscheiden lassen und der alles von Ewigkeit her vorausbestimmt hat. Der Irrthum, der in Bezug auf den Irrenden eine Privation genannt wird, ist in Bezug auf Gott eine Negation: er entsteht aus der unangemessnen Verwendung unseres Urtheils, das dem unendlichen Willen über den endlichen Verstand dient.

Alle diese Sätze sind dem Des Cartes entnommen, doch deuten sie in ihrer ganzen Fassung und Ausführung auf das dem Spinozismus Eigenthümliche schon hin: wichtiger noch ist der Umstand, dass dieses erste Buch die besten und oft einzigen Aufschlüsse über Spinoza's Terminologie giebt, welche bei ihm, wie bei andern Philosophen auch wahrzunehmen ist, früher noch fortgesetzt zu sein scheint, als die Lehren selbst. In dieser Beziehung ist dieses Buch eine Vorbereitung auf die Abhandlung über die Methode (de Emendat. Intellect.); wobei wiederum die »Metaphysischen Gedanken« den Uebergangspunct bilden. —

Spinoza erscheint schon mitten im Realismus: das Reich des Gedankens ist nicht für sich, sondern im steten Parallelismus mit den Dingen gesetzt — die subjective Seite des Erkennens wird gewissermassen aufgegeben und der Zweckbegriff, der das Geistige in der Realwelt, den Begriff der Dinge in seiner Eigenthümlichkeit sucht, ganz verschmäht. Diese ganze Lehre ist dem Wesen nach in folgenden drei Definitionen enthalten: 1. Unter objectiver Realität der Idee[1]) verstehe ich das durch die Idee in der Idee dargestellte Wesen eines Dinges; was wir nämlich als in den Objecten der Ideen wirklich wahrnehmen, das ist in den Ideen selbst objectiv[2]). 2. In den Objecten der Ideen nennt man etwas auf formale

1) Die Idee ist ein solcher Gedanke, der mit Bewustsein verbunden ist. Princip. Phil. Cart. I. Def. II.

2) Princip. Phil. Cart. I. Def. III. Per realitatem obiectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea.

Digitized by Google

Weise seiend, wenn es in ihnen so ist, als wir es wahrnehmen, und etwas auf eminente Weise seiend, wenn es zwar nicht selbst, aber dagegen solches in ihnen ist, das dafür stehen kann. Wenn ich sage, dass eine Ursache auf eminente Weise die Vollkommenheiten ihrer Wirkung enthält, will ich damit bezeichnen, dass die Ursache die Vollkommenheiten der Wirkung auf vorzüglichere Weise enthält, als die Wirkung selbst sie enthält [1]. 3. Jedes Ding, in dem unmittelbar als in einem Subjecte oder durch welches etwas ist, das wir wahrnehmen d. h. irgend eine Eigenschaft, Beschaffenheit oder ein Attribut, dessen reale Idee in uns ist, heisst Substanz. Denn von der Substanz selbst haben wir genau genommen keine andre Idee, als dass sie ein Ding sei, in dem auf formale oder eminente Weise etwas anderes ist, das wir wahrnehmen, oder, dass sie auf objective Weise in einer unserer Ideen ist [1]).

Alle diese Sätze auf dem gemeinsamen Fundament der cartesischen Sentenz: alles, was wir klar und deutlich wahrnehmen, ist wahr. Diese Wahrnehmung ergiebt die Idee, deren Realität objectiv heisst; von der Idee aus weiter erschliessen wir das, was wir mittelst der Idee als wirklich seiend wahrnehmen: diess hat formale Realität. Aber wir müssen noch einen Schritt weiter. Nicht das, was wir unmittelbar als formal- seiend wahrnehmen, nämlich Denken und Ausdehnung, ist substantiell, sondern erst hinter demselben als ihrem Attribute liegt die Substanz.

Während aber Des Cartes von diesem Puncte aus die Substanz in unendliche und endliche, in unerschaffne und erschaffne theilt, ohne das Verhältniss der erstern (Gottes), zur letzteren tiefer aufzufassen, fängt Spinoza grade an, dieses Verhältniss zum eigentlichen Gegenstande seiner Betrachtung zu machen. Er thut diess vermittelst des Begriffs Ursache und jenes eben angeführten Satzes von der sogenannten eminenten Existenz. Gott ist der Schöpfer oder die Ursache der

1) Ibid. Def. IV.
2) Ibid. Def. V.

Digitized by Google

Dinge, also sind dieselben auf eminente Weise in ihm. Hier liegt der Ursprung des ganzen Systems, das also nicht wie man wohl gesagt hat, auf einer Verwechslung des logischen mit dem Realgrunde beruht, sondern vielmehr auf einem Gedankensprunge, der plötzlich auf Gott oder die unendliche Substanz führt, welche anzunehmen Spinoza nach Des Cartes' Sätzen keineswegs berechtigt ist. Denn er selbst sagt, dass das nur wahr ist, was wir wahrnehmen. Nehmen wir nun Gott wahr? Denken und Ausdehnung sind Attribute der Substanz; woher wissen wir, dass sie Attribute Gottes sind? Spinoza hat sich nur durch den eigenthümlichen Zusatz (vgl. oben) helfen können, dass Substanz nicht nur das sei, auf welches wir durch ein wahrgenommnes Attribut schliessen, sondern welches überhaupt nur auf objective Weise in einer unserer Ideen ist. Das ist nun Gott freilich: dieser Zusatz zerstört zwar die Einheit in der Definition der Substanz, giebt dafür aber die Einheit des Systems.

Spinoza lässt nun sogleich die Idee Gottes in den Vordergrund treten. Die Darstellung der cartesischen Principien war nur dazu, auf diese Idee hinzuleiten: die metaphysischen Gedanken sollen an seine Vorstellung von Gott gewöhnen. Nachdem in den letzteren zuerst der realistische Standpunct noch einmal von der Seite gesichert ist, dass alle Ideen dessen, was nicht wirkliches Ding ist, wie z. B. die Universalien, mit der Bezeichnung als Denkmoden (modus cogitandi) bei Seite geschoben, und nur die Substanz mit ihren Modificationen übrig gelassen ist, wird sofort die Natur des Seins in Bezug auf Gott erläutert.

Das Sein des Wesens der Dinge (esse essentiae) ist nichts anderes, als die Art, wie die erschaffnen Dinge in den Attributen Gottes enthalten sind [1]); das Sein der Idee, wie alles objectiv in der Idee Gottes ruht; vom Sein der Potenz nach kann auch in Bezug nur auf Gottes Macht die Rede

1) Cogit. Metaphys. I. Cap. II, pag. 94. Die Seitenzahlen werden immer nach der Ausgabe von Paulus (Jena 1802, 1803) citirt.

Digitized by Google

sein, durch welche er alles noch nicht Seiende nach seiner absoluten Willensfreiheit hätte erschaffen können. Nur das Sein der Existenz ist das Wesen der Dinge selbst ausser Gott und an sich betrachtet [1]). Aus diesen Erklärungen geht deutlich hervor, dass der Philosoph das Wesen der Dinge als ein ewiges, aus oder besser in Gott zu begreifendes fasst — die Existenz der Dinge wird allein von Gott getrennt und wir bleiben demgemäss über sie völlig im Unklaren, denn jener Satz, das Sein der Existenz sei das Wesen der Dinge in sich und ausser Gott, ist und bleibt doch ganz unbefriedigend.

Diese Schwierigkeit erscheint im zweiten Buche noch grösser, das fast nur von Gott handelt und in der That darauf berechnet ist, den Leser von der Unmöglichkeit der Annahme selbstständiger endlicher Dinge zu überzeugen. Die vielfachen Widersprüche, denen wir darin begegnen, lösen sich dem verwirrten Leser ganz einfach, wenn er die endliche, erschaffne Substanz fallen lässt. Zwar spricht Spinoza immer noch von derselben; er deutet auch nirgends die Formel an, mit der er sich derselben in der Ethik entledigt hat, aber dafür nehmen auch die schroffsten Gegensätze und unauflöslichen Schwierigkeiten kein Ende. So wird die Allgegenwart Gottes behauptet; aber doch seine Ubiquität oder Gegenwart in den einzelnen Dingen völlig unbegreiflich gefunden [2]); er wird für völlig unveränderlich erklärt, womit sich das Erschaffen endlicher Dinge von beschränkter Dauer, das doch ausdrücklich ihm beigelegt ist, keineswegs verträgt [3]): es wird gesagt, dass Gott die Dinge ihrem Wesen und ihrer Existenz nach durch seinen Verstand wirke, und wenige Zeilen vorher ist ausdrücklich erklärt, dass der Verstand Gottes durchaus nur sich selbst zum Gegenstande habe [4]). Wenn der Erschaffung ein besondrer Abschnitt gewidmet ist, so hören wir nicht in demselben, wie man etwa die Schöpfung zu denken habe, sondern es wird nur dafür gesorgt, das Verhältniss der Dinge zu Gott festzuhalten und beide so zu sagen zu verschmelzen;

1) Ibid pag. 95. 2) Opp. Sp. I, pag. 112.
3) Opp. Sp. I, pag. 114. 4) Opp. Sp. I, pag. 118 und 119.

Digitized by Google

das Resultat lautet folgendermaassen: die Unterscheidung zwischen der Ewigkeit, (einem Attribute Gottes) und der Dauer (einem Attribute der Dinge), und dass die Dauer ohne erschaffne Dinge, die Ewigkeit ohne Gott sein könne — ist völlig unbegreiflich [1]).

Dieser Widerspruch, dass die Bestimmungen Des Cartes' festgehalten und doch ganz neue Gesichtspuncte aus denselben entwickelt werden, findet nur annäherungsweise seine Lösung in dem Ausspruche, dass man die Natur als ein Wesen betrachten müsse [2]) und bleibt übrigens dem Ermessen der Leser überlassen; auf der andern Seite fällt aber von den Erläuterungen der Idee Gottes selbst ein neues Licht über diesen Gegenstand. Zwar war schon bei Des Cartes gesagt, dass bei Gott Denken und Wollen eins sind [3]), und dass er durch eine einzige immer dieselbe und einfache Handlung alles zugleich einsieht, will und wirkt: aber erst bei Spinoza findet sich der entschiedene Anfang, sich der anthropomorphistischen Denkweise in Bezug auf Gott zu entschlagen. In diesem Sinne werden die verschiednen von der Scholastik aufgestellten Attribute Gottes durchgegangen und critisch beleuchtet. Der Grundfehler der alten Theologen war gewesen, jene Attribute mit Gott wie für sich bestehende oder für sich geltende, nur mit ihm zusammengehörige Dinge, also synthetisch zu verknüpfen: Spinoza dagegen lässt sichs angelegen sein, aus der Idee Gottes als des vollkommensten Wesens, diese Attribute analystisch darzulegen und intuitiv zu entwickeln, wobei sie natürlich wesentliche Abänderungen erfahren. Die Ewigkeit, Einheit, Unermesslichkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit verstehen sich von selbst, da Gott reine Thätigkeit (actus purus) ist: alle solche Unterscheidungen aber, die man unter diesen Attributen macht, werden nur unserer endlichen Vernunft zugeschrieben, die unvermögend ist, Gott in einem einzigen Gedanken zu fassen, während in Gott selbst und an sich nicht Unterschiede stattfinden.

1) Opp. Sp. I, pag. 101. 2) Opp. Sp. I, p. 121.
3) Princip. Phil. I, §. 23.

Digitized by Google

Die für das System erfolgreichste Verknüpfung dabei ist offenbar die von Verstand und Willen Gottes. Auch Des Cartes hat davon gesprochen: durchgeführt hat er diesen Gedanken keineswegs. Des Cartes weist uns an, Gott immer nur als wirkende Ursache (causa efficiens) zu betrachten [1]) und von dem Zweck, den Gott in der Erschaffung der Dinge haben möge, zu abstrahiren: Spinoza leugnet solche Zwecke überhaupt, indem er das Wesen der Dinge gradezu in Gottes Wesen setzt [2]). Erinnert man sich nun dessen, was Des Cartes sagte, dass man die Freiheit keineswegs in der Unentschiedenheit zu suchen habe, sondern dass je klarer die Einsicht, desto entschiedner der Entschluss und die Freiheit sei; denkt man ferner des cartesischen Satzes, dass Gott alles vorherbestimmt habe [3]) — so wird man es natürlich finden, wenn Spinoza die Lehre von dem nothwendigen Zusammenhang der ganzen Natur geltend macht. Nothwendig ist ihm dabei nicht der Gegensatz von Freiwillig, sondern von Zufällig; zufällig ist etwas nur, wenn unser Verstand nicht soweit geht, die ausreichende Ursache davon zu entdecken; wenn aber — sagt er — die Menschen die ganze Ordnung der Natur klar begriffen, so würden sie alles eben so nothwendig finden, als was in der Mathematik vorkommt, doch weil das über die menschliche Erkenntniss geht, wird einiges von uns für möglich und für nicht nothwendig gehalten. In der That aber ist alles nothwendig und diese Nothwendigkeit, die wir in den Dingen finden, kommt von dem blossen Beschlusse Gottes her [4]).

Die unauflösliche Schwierigkeit, von der unerschaffnen

1) Princip. Phil. I, §. 28.
2) Opp. Sp. I, pag. 126. (Cog. Metaphys.)
3) Princip. Phil. I, §. 40.
4) Nam si homines clare totum ordinem naturae intelligerent, omnia aeque necessaria reperirent, ac omnia illa, quae in Mathesi tractantur, sed quia hoc supra humanam cognitionem est, ideo a nobis quaedam possibilia, non vero necessaria iudicantur. Quocirca vel dicendum, quod Deus nihil potest, quoniam omnia revera necessaria sunt, vel

Digitized by Google

Substanz die erschaffne zu trennen; der nothwendige Causalnexus im göttlichen Verstande; die dabei zu Grunde liegende, dem Des Cartes entstammende Ansicht, dass unsre Erkenntniss Gottes das klarste, gewisseste und erste unserer ganzen Erkenntniss sei — dies sind die, in den Metaphysischen Gedanken enthaltenen Factoren des Spinozismus.

III. Das System Spinoza's.

Obgleich die Sinnesweise Spinoza's schlicht und einfach, und der Ursprung seines Systems klar nachweisbar ist, so sind wir über dasselbe in manchen wichtigen Stücken keineswegs ausreichend unterrichtet. Das Meiste findet sich davon in der Ethik, deren erstes Buch die metaphysische Grundlage bildet und nur das Allgemeinste enthält. Von den Briefen ist aber eine weitre Auskunft um desswillen nicht zu erwarten, weil diese Correspondenten, wie man deutlich wahrnehmen kann, die tiefe Auffassung Spinoza's wenig zu begreifen vermögen. So laufen denn seine Antworten mehr auf eine nähere Erläuterung des anderwärts schon mitgetheilten hinaus, als dass viel wichtiges Neues hinzugefügt würde.

Mit Recht beklagt daher Ludwig Mayer in der Vorrede zu den nachgelassnen Schriften die Unvollständigkeit und Unvollendetheit derselben [1]).

Deum omnia posse, et necessitatem, quam in rebus reperimus, a solo Dei decreto provenisse. Cog. Metaphys. II. Cap. IX. Opp. Sp. I, pag. 124.

1) Profecto dolendum est, quod ille, qui iam modo tantos in Veritatis cognitione progressus fecerat et tantum in ea progredienda sibi habitum comparaverat, tam immature, tam intempestive mortem oppetierit, eo magis quod non solum horum Scriptorum perfectio sed etiam integra Philosophia speranda fuisset, quemadmodum variis locis in Tractatu de Emendatione Intellectus meminit; ubi absque dubio Veram Motus Naturam atque qua ratione a priori tot varietates in Materia etc. deducendae essent, demonstrasset, de quibus Epistolis LXIII. et LXIV. mentio fit. — Proposuerat quoque sibi Algebram breviori et magis intelligibili Methodo aliaque plura Opera conscribere, quemadmodum varii amicorum pluries ab ipso audiverunt. Praefat, Opp. posth. p. 82.

Digitized by Google

Genesis des Systems.

Der Ursprung des Systems beruht auf einer critischen Erhebung über die cartesische Philosophie, wobei die jüdische Jehovahlehre in einer durch das christliche Element geläuterten Fassung einerseits Mittel der Critik wird, andrerseits selbst in Formen des Cartesianismus gekleidet erscheint.

Hier soll nur der Grundzug dieser Critik angegeben werden, um einen Ueberblick über das Ganze zu gewähren, während das Einzelne der nähern Besprechung noch vorbehalten bleibt.

Das Resultat jener Critik im Geiste Spinoza's würde etwa folgendermaassen lauten: »Des Cartes behauptet mit Recht, dass jede klare und bestimmte Erkenntniss die Wahrheit in sich schliesse; d. h. wenn man jeden Act klarer und bestimmter Erkenntniss eine Idee nennt, jeder Idee entspricht ein Gegenstand von formaler Realität. Alles aber, was erkannt wird, ist entweder aus sich begreiflich und für sich bestehend — Substanz — oder es ist in einem andern, wodurch es begriffen wird — Modus der Substanz. — Wenn nun Des Cartes anerkennt, dass wir in uns die Idee eines allervollkommensten Wesens haben, das Grund des Daseins und des Verhältnisses aller andern Dinge ist, so hätte er auch nur dieses Wesen — Gott — als Substanz ansehen und nicht geschaffene Substanzen, welches ja selbstredend eine Unmöglichkeit ist, annehmen sollen[1]). Bleibt man dabei, dass Gott als das nur durch sich selbst bestehende und aus sich allein verständliche Wesen auch allein Substanz sei, so erscheinen alle andern Dinge als Modi dieser göttlichen Substanz, von der nicht zu behaupten ist, dass sie besonders durch ein Attribut ausgedrückt werde, wie Des Cartes diess als den Charakter der Substanz bezeichnet, durch ein Attribut, vorzugsweise erkannt zu werden, sondern welche in der That

1) Sämmtliche Beweisstellen sind weiter unten citirt.

Digitized by Google

unendliche Attribute hat, wie sich von dem allervollkommensten Wesen versteht. So findet das Verhältniss von Substanz und Modus, welches Des Cartes bei allen beliebigen Einzeldingen geltend macht, nur einmal statt im All; Gott ist die hervorbringende, überall zu Grunde ligende Substanz (natura naturans); alles andre ist ihm immanenter Modus (natura naturata). Demgemäss, wenn Des Cartes die Erscheinungen der Körperwelt auf die Ausdehnung, die der geistigen Welt auf das Denken als allgemeinste und Grund-Bestimmungen zurückgeführt hat, so sind Ausdehnung und Denken als Attribute Gott zuzuschreiben, die von seinen unendlich vielen Attributen uns allein zugänglich sind und sein Wesen auf eine bestimmte, aber ewige Art ausdrücken.

Die verständige Auffassung der Dinge ist, sie in ihrem Grunde und nach ihrer Ursache aufzufassen; diese ist Gott, und wir werden demnach sagen, dass alles nach göttlicher Nothwendigkeit besteht und geschieht. Des Cartes, welcher mit Recht vor der Betrachtung des Zwecks warnt [1]), hätte auch anerkennen sollen, dass es für Gott keinen ausser ihm selbst liegenden Zweck beim Schaffen geben könne, dass also seine Freiheit in der Nothwendigkeit besteht, seiner Natur gemäss zu wirken, wo weder von Zwang, noch von Indifferenz die Rede jemals sein kann.« —

Dieser seiner Immanenzlehre gemäss definirt Spinoza die Philosophie als die Erkenntniss der Einheit, die die Seele mit der ganzen Natur hat. Diese Einheit selbst zu erreichen und seine Mitmenschen so viel als möglich mit daran theilhaftig zu machen, ist das Ziel des Menschen. Spinoza steht also mit seiner ganzen Philosophie auf einem ethischen Standpunct, wie ihn die griechische Philosophie (Plato, Aristoteles, Plotinus) im Ganzen immer festgehalten hatte und auch Des

---

1) Des C. Medit. IV. Totum illud causarum genus, quod a fine peti solet, in rebus physicis nullum usum habere existimo; non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei. — Leibnitz hielt dann das »in rebus physicis« fest und legte die Zweckbetrachtung ins Ethische.

Digitized by Google

Cartes wenigstens dem Entwurf nach thut. In die Erkenntniss jener Einheit setzt er das Glück des Menschen; sie ist das höchste Gut [1]. Von dieser Weltanschauung aus entwirft er die philosophische Encyclopaedie der Wissenschaften, die zwar an Des Cartes erinnert, aber ganz anders ausfällt.

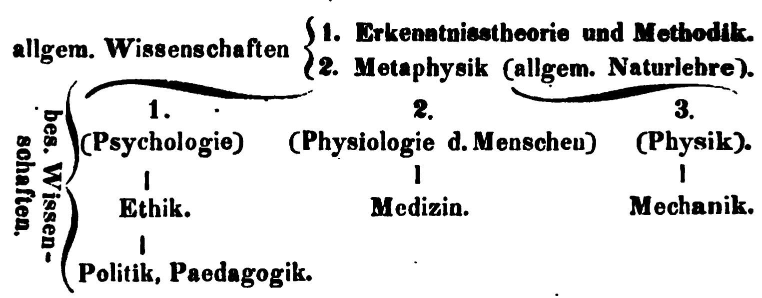
Alle Wissenschaften, sagt Spinoza, haben ein gemeinsames Ziel, nämlich jene höchste sittliche Vollendung des Menschen; dazu ist vor allen Dingen eine Critik der Erkenntniss nöthig, um vor Irrthum zu bewahren und die beste Weise des Erkennens herauszufinden. Sodann muss man die Natur soweit erforschen, als jenes Ziel es erfordert (Metaphysik und allgemeine Naturlehre); ferner solch' eine Gemeinschaft formen, welche die Erreichung des höchsten Zweckes möglich macht und erleichtert (diess auf die Theorie zurückgebracht giebt die Politik.). Dann nennt er die Ethik, an welche sich die Paedagogik schliesst. Endlich sind Medizin und Mechanik (im weitesten Sinne des Worts) nicht zu vergessen. Spinoza bemerkt ausdrücklich, er habe diese Wissenschaften ohne die gehörige Ordnung aufgezählt, doch wird es nicht schwer sein, diese zu finden. Von der Metaphysik geht einerseits die Ethik aus, welche mit ihr durch die Lehre von der menschlichen Seele verknüpft ist; andrerseits die Mechanik, die mit der Metaphysik durch die allgemeine Körperlehre (Physik) verbunden ist. An die Lehre vom Menschen, welche man als Physiologie bezeichnen kann, schliesst sich die Medizin, an die Ethik die Politik, zu der die Paedagogik gehört. So würden wir folgendes Schema erhalten [2]:

---

1) Tract. de Emend. Intell. p. 417. 418.

2) Man vergleiche damit Des Cartes' Encyclopaedie der Wissenschaften: Tota igitur Philosophia veluti arbor est, cuius radices Metaphysica, truncus Physica et rami ex eodem pullulantes omnes aliae Scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur Medicinam scilicet, Mechanicam atque Ethicam; altissimam autem et perfectissimam morum disciplinam intelligo etc. Epist. ad Princip. Phil. interp. Gallum p. 18.

Digitized by Google



Spinoza hat nun, wie schon bemerkt, sich mit dem allgemeinen Theil der Wissenschaft abgegeben und von den besondern Wissenschaften nur mit der Ethik und Politik; um so mehr kann man also sagen, seine ganze Philosophie sei auf das Sittliche aus, freilich ein solches, das nur in der philosophischen Erkenntniss besteht. Nachdem er also das Wesen der Erkenntniss analytisch gefunden (tract. de Emend. Intellect.), geht er dazu über, die Metaphysik, d. h. die allgemeinen Verhältnisse und Bedingungen jener Einheit des Menschen mit Gott und der ganzen Natur, darzulegen (Ethik. lib. I.), sodann das Besondere in der Vermittlung des Subjects mit der Gottheit zu erörtern, welches man als eine ethische Anthropologie bezeichnen kann (die vier letzten Bücher der Ethik). Dieser einfachen Eintheilung hat die folgende Darstellung zu folgen, welche im ersten Hauptabschnitt die Methode und Erkenntnisstheorie, im zweiten die Lehre von Gott oder der Substanz und ihren Bestimmungen, im dritten die Lehre vom Menschen abhandelt.

A. Erkenntnisstheorie und Methodik [1].

In der Vorrede zu seinen Principia Philosophiae zählt [2]) Des Cartes die verschiedenen Arten und Grade der menschlichen Erkenntniss auf. Der erste, sagt er, enthält nur Begriffe, welche durch eigne Deutlichkeit so klar sind, dass sie

1) Quellen: Eth. B. I. prop. XXX. XXXI. B. II. — de Emend. Intellect. — Epist. 15. 29. 42. 64. 58. 74.

2) Epist. aut. ad Princip. Phil. interpret. Gall. p. 3.

Digitized by Google

ohne Nachdenken gefunden werden können. Der zweite umfasst alles das, was die sinnliche Erfahrung uns angiebt. Der dritte das, was der Umgang mit andern Menschen uns lehrt, wozu dann noch viertens die Lectüre guter Bücher kommt, die sich dem Umgange mit gebildeten Menschen vergleichen lässt. Von allen diesen Graden der Erkenntniss unterscheidet sich aber wesentlich der, welcher das eigentlich philosophische Element bildet und oben als die Intuition bezeichnet wurde, an die sich weiterhin das Deduciren aus intuitiv erkannten Wahrheiten schliesst.

An diese Stelle Des Cartes', welche für das System desselben von keiner besondern Wichtigkeit schien, sondern nur den Standpunkt seiner historischen Critik andern philosophischen Vorgängern gegenüber bezeichnet, welche insgesammt er — Plato und Aristoteles nicht ausgenommen, — beschuldigt, jenen vier ersten Erkenntnissweisen allein als den Quellen der Wahrheit gefolgt zu sein — an diese Stelle Des Cartes', knüpft Spinoza offenbar an, wenn er uns, um auf die wahre und sichere Methode des wissenschaftlichen Forschens und Wissens zu kommen, alle Arten des Erkennens aufzählt. Diese lassen sich nach ihm auf vier zurückbringen. Es giebt 1. die Erkenntniss nach Hörensagen oder aus irgend einem conventionellen Zeichen; 2. die Erkenntniss aus der vagen Erfahrung d. h. derjenigen, welche nicht vom Verstande bestimmt, sondern so genannt wird, weil sie durch den Zufall sich getroffen hat und wir keine andre ihr wiedersprechende Thatsache kennen, sie also gleichsam unangefochten und unerschüttert in uns erhalten; 3. diejenige Erkenntniss, wo das Wesen einer Sache aus einer andern erschlossen wird, aber nicht auf eine ihr angemessene (adaequate) Weise, welches geschieht, wenn wir von einer Wirkung die Ursache folgern oder von einem Allgemeinen aus, welches immer von einem Besondern begleitet wird, einen Schluss machen; 4. endlich die Erkenntniss, wo etwas durch sein eigenes Wesen oder durch die Ergründung seiner nächsten Ursache erkannt wird [1]).

1) Tract. de Emend. Int. pag. 419.

Digitized by Google

Mit dieser Aufzählung lässt sich nun eine zweite in der Ethik [1]) gegebene in Uebereinstimmung bringen. Nur dass die beiden ersten Arten des Erkennens die Stellen gewechselt haben und der leichtern Uebersicht wegen in der Folge in Eins zusammengefasst werden, so dass die zweite Erkenntnissart in der Ethik der dritten im Tractate, die dritte dagegen der Ethik der vierten des Tractates gleichkommt. Letztere hat in der Ethik eine andre und bestimmtere Fassung, wovon nachher die Rede sein wird. Für jetzt sollen nur die Angaben Des Cartes' mit denen Spinoza's verglichen werden. Man sieht gleich, der Umstand bildet den Hauptunterschied, dass Des Cartes eine natürliche Erkenntniss der ursprünglich klaren Begriffe und daneben noch eine besondre intuitive Erkenntniss annimmt; Spinoza aber beides in Eins wirft. Die zweite Erkenntnissart nach Des Cartes ist der zweiten Spinoza's zu vergleichen; die dritte Des Cartes' aber, an die sich die Lectüre schliesst, der ersten Spinoza's. So bliebe die dritte Spinoza's, die in der Ethik die zweite ist, allein übrig — die Erkenntniss aus allgemeinen Begriffen und Eigenthümlichkeiten der Dinge. Es ist darin allerdings eine Annäherung an Des Cartes' erste Erkenntnissart, doch ist zu bemerken, dass D. diese an sich klaren Begriffe nicht auf das allen Dingen im realen Sinne gemeinsame bezieht, wie Spinoza, sondern mehr die sogenannten logischen Wahrheiten im Auge hat. Im Ganzen aber stellt sich der Unterschied beider Philosophen folgendermaassen heraus. Des Cartes nennt verschiedne Erkenntnissweisen und setzt die Intuition allein ihnen entgegen, als die einzige eigentliche Quelle wahrhaft philosophischen Wissens, aber jene andern Arten sind doch wieder Mittel, gleichsam Materie der Intuition selbst; Spinoza dagegen trennt die beiden ersten Erkenntnissweisen als Falsches, Unzulässiges gewährend von vorn herein ganz von der Weise, in der die Wahrheit bedingt oder unbedingt enthalten sei; jene verwirft er dann. Dadurch wird seine Theorie höchst übersichtlich, denn wir haben also von vorne herein eigentlich nur mit zwei

---

1) Eth. II. prop. 40. Schol. II.

Digitized by Google

grossen Arten der Erkenntniss zu thun, zuerst der, welche falsche, verstümmelte, gemachte — kurz unangemessene Ideen und der, welche wahre und angemessene Ideen [1]) liefert; beide haben Unterabtheilungen. Die erstere umfasst die sinnliche (erfahrungsmässige) und die auf Gedächtniss und Hörensagen beruhende; die letztre einerseits die vom Allgemeinen auf's Besondere und umgekehrt schliessende [2]), andrerseits die intuitive Erkenntniss.

Man fragt sogleich, worin der characteristische Unterschied beider Klassen bestehe. Giebt ihn etwa die Categorie der Sinnlichkeit und Nichtsinnlichkeit an? Diess kann nicht sein, denn das Schliessen vom Besondern aufs Allgemeine ist schwerlich ohne ein sinnliches Element zu verstehen, und gehört doch zur letzteren Abtheilung. Oder theilt Spinoza nach der Categorie des Unmittelbaren und Mittelbaren in der Erkenntniss? Auch diess passt nicht. Er sagt, die Einbildung mache den maassgebenden Unterschied aus, dergestalt, dass jene ersten Erkenntnissstufen auf der Einbildung beruhen und ihre Resultate daher von ihm auch Einbildungen genannt zu werden pflegten; die letzteren aber beruhten auf dem von der Phantasie unbeirrten Denken. Jene ersten sind aber dem Irrthum unterworfen, dessen Ursprung eben in der Einbildung zu suchen ist [3]).

Es kann nichts bezeichnender sein für den Sinn Spino-

---

1) Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato, nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsa, ita ut revera nulla datur differentia inter ideam veram et adaequatam praeter relationem illam extrinsecam. Epist. 64. I. p. 670.

2) Es ist damit nicht das syllogistische Schliessen gemeint. Des Cartes befleissigte sich, wie bemerkt, nicht, die Verbindung von Subject und Prädicat — das Urtheilen im logischen Sinne — aufzufassen, desgleichen Spinoza. Daher, wenn vom Schliessen aus dem Allgemeinen ins Besondre die Rede ist, so meint auch er auch nicht etwa die syllogistische Figur des Schlusses, sondern ein Herabgehen vom allgemeinen Begriff zum besondern z. B. von Materie zum Körper; oder ein Heraufsteigen z. B. von der Bewegung zur Ausdehnung.

3) Eth. II, prop. 17. Schol. — Prop. 41. u. 42. eiusd. l.

Digitized by Google

za's, als diese Art, wie er von der Einbildung denkt. Bei Des Cartes sahen wir, dass die Phantasie das philosophische Mittel der Auffassung alles Körperlichen und namentlich der Mathematik genannt wurde: confuse Gedanken werden ihr nur in sofern Schuld gegeben, als sie die Leidenschaft mit dem Denken vermittelt, und kommen also eigentlich auf Rechnung dieser, wie es auch an einer Stelle der Principien gradezu heisst [1]. Der Irrthum selbst war eine Sache vorschnellen Urtheilens, das auf der Freiheit beruhen sollte. Spinoza fasst nun aber die Phantasie im geraden Gegensatz mit dem Verstande. Vor allen Dingen, sagt er, muss man Verstand und Phantasie unterscheiden oder zwischen den wahren und allen andern Ideen, nämlich denen, die gemacht (fictae), falsch, ungewiss sind und allgemein denen, welche vom Gedächtniss abhangen [2].

Die Seele [3] kann fremde Körper, die auf den menschlichen Körper wirken, obgleich sie nicht existiren oder nicht gegenwärtig sind, doch als gegenwärtig betrachten [4]. Diese Affectionen des menschlichen Körpers, deren Ideen fremde Körper als gegenwärtig darstellen, nennt man Bilder (imagines) der Dinge, ob sie gleich die Gestaltung der Dinge nicht wiedergeben. Und wenn die Seele auf diese Weise Körper betrachtet, so sagen wir, sie imaginire. Enthalten nun gleich solche Einbildungen der Seele an sich keinen Irrthum, so werden sie doch zum Irrthum, insofern sie nicht von der Idee begleitet werden, welche das Dasein jener als gegenwärtig betrachteten Dinge ausschliesst. Denn wenn die Seele, indem

1) L. IV, §. 190.

2) De Emend. Int.: — — distinguere et separari ideam veram a caeteris perceptionibus et cohibere mentem ne falsas, fictas et dubias cum veris confundat etc. — Epist. 42. pag. 600.

3) Bei Spinoza gewöhnlich mens, eigentlich die Denkkraft, welche aber mit der bei ihm selteneren anima gleichbedeutend übersetzt worden ist, da mens doch auch stets der Gegensatz von corpus ist. Anima ist das Lebensprincip (vis vitalis): animus enthält Denken und Willen, also wesentlich verschieden von mens. Vergl. unten.

4) Eth. l. II, prop. 17. Coroll.

Digitized by Google

sie die nicht daseienden Dinge als ihr gegenwärtig sich vorstellt, zugleich wüsste, dass jene Dinge in der That nicht da wären, so würde sie diese Einbildungskraft einem Vorzug ihrer Natur, nicht einem Fehler zuschreiben [1]).

So lässt uns also die Phantasie im Dunkel über das Dasein dessen, was ihre Bilder abspiegeln; wir nehmen dasselbe an und erhalten auf diese Weise künstlich gemachte Ideen (ideae fictae) [2]). Doch nicht nur in Bezug auf das Dasein, sondern auch in Bezug auf das Wesen der Dinge ist es möglich, sich zu täuschen. Es sind nämlich die Ideen der Affectionen des menschlichen Körpers nicht an sich klar und bestimmt, sondern verwirrt [3]), und die Seele hat weder von sich selbst noch von ihrem Körper noch von andern Körpern eine angemessne, sondern verwirrte Erkenntniss, so oft sie nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur die Dinge betrachtet d. h. so lange sie äusserlich, wie ihr die Dinge zufällig vorkommen, sich zur Betrachtung desselben bestimmen lässt und nicht von innen heraus, so nämlich, dass sie mehrere zugleich betrachtet und ihre Einheit und Verschiedenheit bestimmt: denn so oft sie auf diese innerliche Weise verfährt, betrachtet sie die Dinge klar und deutlich, wie nachher gezeigt werden wird [4]).

Zwar ist ein solches Zusammenfassen mehrerer Ideen nicht bloss dem wissenschaftlichen und richtigen Denken eigen, sondern der Phantasie selbst, woraus aber bei ihr natürlich nicht klare und bestimmte Erkenntniss hervorgeht, sondern die abstracten und allgemeinen Begriffe, gleichsam die Universalbilder. Diese sind die Hauptquelle der Irrthümer. Der Körper kann mehrere Bilder zugleich fassen, fasst er aber deren zu viele, so tritt eine Verdunkelung derselben ein. Wenn alsdann die Bilder im Körper gänzlich sich verwirren, bildet auch die Seele verwirrte Bilder ohne Unterscheidung und fasst sie unter einem Attribute zusammen z. B. dem At-

1) Eth. II, prop. 17. Schol. pag. 98.
2) De Emend. Int. pag. 481. sqq.
3) Eth. II, prop. 28.
4) Eth. II, prop. 29 Schol.

Digitized by Google

tribut Wesen, Ding u. s. w. Es entstehen diese gemeinschaftlichen Beziehungen aus einander ähnlichen Ursachen, die sich zum Theil oder grösstentheils decken und dann einen Gesammtnamen empfangen. Dabei ist zu bemerken, dass solche Begriffe nicht von allen Leuten auf dieselbe Weise geformt werden, sondern bei jedem Individuum sich richten nach der Art des Dinges, welches auf den Körper zum öftern gewirkt hat und das er leichter sich einbildet oder ins Gedächtniss ruft. So wird jede Seele die Universalbilder der Dinge nach der Disposition ihres Körpers entwerfen, und man darf sich daher nicht wundern, dass unter denen, welche die Naturwesen allein durch die Phantasie auffassten, so grosse Streitigkeiten entstanden [1]). Die eigentliche Entstehung des Irrthums [2]) liegt nun darin, dass man Ideen und Worte [3]) miteinander verbindet, die zwar im Allgemeinen unserm Denken als erkannt vorschweben, aber in der That keineswegs erkannt sind. Ideen, wie viereckiger Kreis, geflügeltes Pferd, sind Irrthümer, da nur eine unvollständige Erkenntniss der Idee des Kreises und des Viereckigen, des Pferdes und des Geflügelten es möglich machen, sie in obiger Weise zusammenzusetzen. Alle Verwirrung kommt daher, dass die Seele die ganze aus vielen Einzelnheiten zusammengesetzte Sache nur zum Theil kennt und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet, ausserdem, dass sie auf vieles in jedem Dinge enthaltene zugleich ohne irgend eine Unterscheidung Acht giebt. Daraus folgt, dass bei Ideen absolut einfacher

1) Eth. II, prop. 40.

2) Mens cum ad rem fictam et sua natura falsam attendit, ut eam pensitet et intelligat bonoque ordine ex ea deducat quae sunt deducenda, facile falsitatem patefaciet; et si res ficta sua natura sit vera, cum mens ad eam attendit ut eam intelligat, et ex ea bono ordine incipit deducere, quae inde sequuntur, feliciter perget sine ulla interruptione, sicut vidimus, quod ex falsa fictione modo allata statim ad ostendendam eius absurditatem et alias inde deductas, praebuit se intellectus. De Emend. Intell. tom. I, pag. 436.

3) De Emend. Int. Opp, Sp. I, 436. Die Worte der Sprache sind dem Spinoza ungenaue, imaginäre Bezeichnungen. Eth. l. II. Append. p. 124.

Digitized by Google

Dinge keine Täuschung obwalten könne (ähnlich Des Cartes), dass man, um klar zu erkennen, das Zusammengesetzte in seine einzelnen, klar und deutlich zu erkennenden Theile zerlegen müsse — auch diess erinnert an Des Cartes, endlich, dass Täuschungen nur in einer falschen Zusammensetzung der Ideen stattfinde [1]).

So ruhen auf der Phantasie Vorstellungsweisen, die als unzureichend der Philosophie nicht angehören können; ihnen gegenüber ist die sichere und wahre Erkenntniss hervorzuheben. Spinoza ist gleich Des Cartes davon durchdrungen, dass der Mensch ein zur Wahrheit fähiges Wesen sei; er drückt diesen Satz critisch gern so aus: das Wahre offenbart nicht nur sich selbst, sondern auch das Falsche [2]). Es knüpft sich also die ganze Entwickelung des Systems an die so oft ausgesprochne Ueberzeugung, dass, wer die Wahrheit besitzt, auch wisse, dass er die Wahrheit besitze [3]). Diese felsenfeste Gewissheit Spinoza's, dass er nicht die beste Philosophie erfunden habe, aber die wahre verstehe [4]), wappnet und härtet ihn gegen jeden Skepticismus, in dem er nichts als eine Schwäche und Verirrung erblickt. Das Zweifeln an der Wahrheit, sagt er, kommt daher, dass man ohne vorher zwischen der wahren und der unsichern Erkenntniss unterschieden zu haben, alle seine Erkenntniss ohne Unterschied

1) De Emend. Int. p. 437. 434. 438. sqq. — Spinoza erinnert mit Recht, dass die Phantasie nur reproducire. De Emend. Int. pag. 435. — — clare apparebit, quod fictio nunquam aliquid novi facit aut menti praebet; sed quod tantum ea, quae sunt in cerebro, aut in imaginatione, revocantur ad memoriam et quod confuse ad omnia simul mens attendit. Revocantur in memoriam ex. gr. loquela, et arbor: et cum mens confuse attendit sine distinctione, putat arborem loqui. Idem de existentia intelligitur, praesertim, uti diximus, cum adeo generaliter, ac ens, concipitur, quia tum facile applicatur omnibus, quae simul in memoria occurrunt. Quod notatu valde dignum est. — Spinoza unterscheidet von der idea ficta die idea falsa; doch ist dieser Unterschied nicht eben wesentlich. Ueber den Zweifel später.

2) Epist. 74. p. 697. tom. V. 3) Cf. unten.

4) Epist. 74. tom. I, pag. 697.

Digitized by Google

für wahr annimmt und nach der Hand vielfache Gelegenheit findet, sich zu überzeugen, dass man geirrt habe. Da fasst denn wohl die Menschen der Gedanke, es sei mit der Erkenntniss überhaupt nichts sicher zu erreichen und sie zweifeln an Allem, statt nur an Vielem zu zweifeln. Man muss daher vor allen Dingen jene Critik angestellt haben, die von der Wahrheit das Unrichtige unterscheidet.

Um diesen Unterschied auf den einfachsten Ausdruck zu bringen, kann man sagen, dass, da die Einbildung auf blossen körperlichen Bewegungen beruht, die mit dem Denken an sich nichts zu schaffen haben [1]), und von äussern Elementen in Bewegung gesetzt wird, in jener ersten Erkenntnissweise die Seele sich leidend verhält und thätig dann, wenn sie wirklich denkt. Spinoza fasst also die wahre Idee als das Resultat einer Seelenthätigkeit, anders als Des Cartes, der alles Erkennen ohne Unterschied als ein Aufnehmen und Leiden bezeichnet; er weist sogar der Idee eine formale Existenz an, auf der grade die Möglichkeit beruht, dass man sich ihrer bewusst werden, d. h. eine Idee von der Idee haben kann [2]).

Während Spinoza sich die unangemessene Erkenntnissweise von der Einbildungskraft ausgehend denkt, scheidet er die angemessene Erkenntniss in zwei Arten, deren eine er die der Vernunft, deren andre er die der Intuition nennt.

Wie er sich den Unterschied zwischen diesen beiden Erkenntnissarten dachte, lässt sich am besten durch Beispiel klar machen. Wir mögen z. B. wissen, dass alle Körper ausgedehnt sind, und schliessen von diesem allgemeinen Satze auch ganz richtig auf einen einzelnen Körper; ebenso mögen wir davon, dass wir die Ausgedehntheit eines einzelnen Körpers erkennen, auf die Ausdehnung der Körperwelt im Allgemeinen kommen — alles diess bewegt sich innerhalb der Wahrheit und doch ist's so gedacht keine adaequate Erkennt-

1) Eth. II. prop. 40. schol. II. p. 114.

2) Diess ist die lautre Consequenz des Realismus. Was ich wahrhaft erkenne, ist auf formale Weise; bin ich mir also einer Idee bewusst, so muss ich derselben formale Existenz zugestehen.

Digitized by Google

niss im höhern Sinne, weil wir den Grund, das Warum dieser Sätze nicht einsehen. Nur dann erst, wenn wir darüber Rechenschaft zu geben vermögen, warum diess alles so sei, und nicht anders — erst dann ist eine adaequate Erkenntniss in vollem Maasse da. Wir dürfen daher diess Verhältniss demjenigen vergleichen, das Plato zwischen der δόξα ἀληθής (der wahren Vorstellung) und der ἐπιστήμη (dem philosophischen Wissen) aufstellt, wo die erstere auch Wahrheit enthält, aber nicht den Grund derselben, die zweite dagegen sich des Grundes mitbewusst ist.

Betrachten wir zuerst die Vernunft oder vernünftige Erkenntniss. Spinoza sagt, es gäbe gewisse Dinge oder Bestimmungen, die allen Wesen gemeinschaftlich und sowohl im Theil, als im Ganzen derselben sind. Auf diese Allgemeinheiten nun beziehen sich gewisse Ideen, die allen Menschen gemeinsam sein müssen; diese Ideen können eben ihrer Allgemeinheit willen nur auf angemessene Weise begriffen werden[1]. Es ist dabei ausdrücklich zu bemerken, dass Spinoza von diesen allgemeinen Ideen (notiones communes), die sich auf etwas wirklich existirendes Allgemeines beziehen, ganz genau die auf der Phantasie beruhenden Universalien und transcendentalen Ideen wie oben bemerkt, die erst ein Product unserer Einbildung sind, und kein Ausdruck wirklicher Wesen, zu unterscheiden weiss. Die letzteren sind abstracter[2] Natur, also unangemessen, während das ver-

1) Eth. II. prop. 38—40.

2) Hier mag Spinoza's Meinung vom Abstracten seine Stelle finden, die eigentlich oben (pag. 80.) hingehört. Es ist bekannt, dass der Begriff des Abstracten (τὸ ἀκριβές, τὸ ἀκριβέστερον) dem Aristoteles entstammt. Nach ihm sucht die Wissenschaft das Allgemeine (τὸ καθόλου), welches das aus den einzelnen Erscheinungen zu gewinnende Wesen der Sache ist; diese Thätigkeit, mittelst der Betrachtung der einzelnen Dinge oder Exemplare zum Begriff der ganzen Gattung aufzusteigen, heisst abstrahiren, wobei von allem Einzelnen das Unwesentliche abgestreift und das bei allen gleiche und zu Grunde liegende Wesen aufgefasst wird. Das Product dieser Thätigkeit ist das Abstractum, welches wissenschaftlich, integrirender Theil des Systems

Digitized by Google

nünftige Denken in Ideen besteht, die sich zwar auf die Körper beziehen, doch stets und für alle Menschen in gleicher Weise gelten und mit dem Bewusstsein verbunden sind, dass sie Wahrheit geben [1]. Die Form der Vernunft besteht dagegen darin, alles, was ist und geschieht, unter der Categorie der Nothwendigkeit, nicht der Zufälligkeit, zu begreifen. Die Vernunft fasst also aus den einzelnen Dingen die allgemeinen realen Bestimmungen d. h. das, worin sie eins und dasselbe sind z. B. die Ausdehnung, und bringt jene gewissermaassen auf diese Bestimmungen zurück, während die Phantasie am Einzelnen als solchem haftet. Diess ist die Auffassung der Dinge an sich und in ihrer Wahrheit, also in ihrer Nothwendigkeit. Schon in seiner ersten Schrift ist Spinoza über diesen wichtigen Punct sehr weitläufig. Alles Wirkliche wird also durch die Vernunft als nothwendig, im Zusammenhange, erkannt, d. h. als aus dem ewigen Gesetze der göttlichen Ursache erfolgend, wie die Vernunft überhaupt die Dinge gewissermaassen unter der Form der Ewigkeit betrachtet, während die Categorie

und auf das Einzelne wieder rückwärts anwendbar ist. Spinoza nun denkt sich die Sache ganz anders. Da jede wahre Idee nach ihm einen correspondirenden Gegenstand in der Wirklichkeit hat, so würde jedes Abstrahiren, d. h. Aufgeben eines eine Eigenthümlichkeit bezeichnenden Theils in der Definition des Einzelwesens den Parallelismus verletzen, der zwischen dem Dinge und seiner Idee, falls diese wahr bleiben soll, nothwendig obwalten muss. Daher geschieht es denn, dass Spinoza abstracte Ideen als falsch oder zu allgemein verwirft; sie sind ihm nicht das, was er sucht — angemessene Ideen, welcher Ausdruck recht eigentlich die Correspondenz bezeichnet, die er will. Aus diesem Grunde ist er denn auch gegen die Sprache misstrauisch und warnt davor, den sprachlichen Begriffen von vorn herein irgend wie Klarheit zuzutrauen, die man vielmehr erst hineinlegen müsse. de Emend. Int. p. 452. — Eth. I, II, prop. 37. p. 109. — de Emend. Intell. p. 482, wo es lautet: Quo existentia generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur, faciliusque unicuique rei potest affingi: econtra, ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur et difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad naturae ordinem, affingitur. Quod notatu dignum est. cf. Eth. I, II, prop. 40 schol.

1) Eth. II, prop. 42. 43. — prop. 44 Coroll: de natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. Dem: fundamenta Rationis sunt notiones, quae illa explicant, quae omnibus communia sunt quaeque nullius rei particularis essentiam explicant. —

Digitized by Google

der Zufälligkeit, mit der wir auch Dinge betrachten mögen, auf einem subjectiven Mangel der Einsicht und der Einbildung beruht [1]). In der That und Wahrheit ist nichts zufällig, sondern der menschliche Kurzsinn, dem häufig die zureichende Ursache entgeht, meint deshalb nur fälschlich, es sei dann keine Ursache da. Daraus ergeben sich nun folgende Definitionen: man nennt ein Ding nothwendig entweder seinem Wesen oder seinem Dasein nach; wenn nothwendig seinem Wesen nach, so folgt sein Dasein unmittelbar aus seinem Wesen und seiner Definition; wenn nothwendig dem Dasein nach, so folgt sein Dasein aus einer bekannten wirkenden Ursache nothwendig. Unmöglich ist dasjenige, dessen Definition und Wesen einen Widerspruch enthält oder von dem die Ursache des Daseins fehlt. Zufällig kann etwas nur in Rücksicht auf den Mangel unserer Einsicht in seine Ursache oder sein Wesen genannt werden [2]). Möglich heisst etwas, dessen Dasein zwar seinem eignen Wesen nach keinen Widerspruch enthält, dazusein, oder nicht dazusein, aber dessen Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit von Ursachen abhängt, die uns unbekannt sind, während wir das Dasein desselben fingiren [3]). Daran schliesst sich die Lehre von der zweifelhaften Idee. Der Zweifel ist in der Seele nicht etwa durch irgend ein Ding, das ihn wie eine

1) Von der Einbildung allein hängt es ab, die Dinge sowohl in Rücksicht des Vergangenen, als des Zukünftigen, als zufällige zu betrachten. Eth. II, prop. 44. Coroll. I. — Daran schliesst sich: Mensuram, Tempus et Numerum, nihil esse praeter cogitandi, sed potius imaginandi Modos. Die weitere Auseinandersetzung giebt die vortreffliche Epist. 29. cf. Des C. Princip. Phil. I. §. 55.

2) Eth. I, prop. 33. pag. 64.

3) De Emend. Int. p. 432. — Epist. 20. Epist. 60. Eth. II, prop. 29. pag. 61.: In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. — Eth. III, praefat. pag. 131. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem et ubique una, eademque eius virtus et agendi potentia, hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem, atque adeo una eademque etiam esse debet ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales. —

Digitized by Google

Eigenschaft an sich trüge, hervorgerufen, sondern beruht auf einem Verhältniss von Ideen zueinander, das sich nicht klar herausstellt. Eine einzelne Idee, sie mag wahr oder falsch sein, kann als solche schlechterdings nicht mit Zweifel verbunden sein, sondern es wird derselbe durch eine andre Idee veranlasst, die nicht so klar und bestimmt ist, dass wir durch sie etwas Bestimmtes über jenes Ding, an dem wir zweifeln, schliessen könnten: mit einem Worte, die Idee, welche uns in Zweifel versetzt, ist nicht klar und bestimmt [1]).

Den Schlusspunct dieser ganzen Betrachtung macht die Lehre von der Intuition. Sie beruht auf dem schon bei Des Cartes vorkommenden, bei Spinoza aber in viel praegnanterem Sinne festgehaltenen Satze, dass wir von Gott, dem unendlichen und vollkommenen Wesen, ein positives, allen andern Gedanken zu Grunde liegendes Wissen haben, das von allem andern Wissen unterschieden und unvergleichlich höher ist [2]). Der intuitive Verstand erscheint nun als das Vermögen, aus dieser adaequaten Idee Gottes alles objectiv herzuleiten, wie Gott in seiner Wirklichkeit die Dinge formal hervorgebracht hat; die Idee Gottes ist also im höchsten Sinne constitutiv und Princip des Systems, wie die Verkettung nach der vernünftigen Naturnothwendigkeit die Form desselben bildet.

Es ist nach Spinoza die Grundeigenthümlichkeit unseres Wesens (und er spricht damit seine eigene Grundeigenthümlichkeit aus) das Unendliche positiv, oder was dasselbe sagt, das Positive unendlich zu fassen. Um diess anschaulich zu machen, erinnert er an die sogenannten unendlichen Grössen der Mathematik, die durch keine Zahlenmassen vollkommen ausgedrückt werden könnten, aber nichts desto weniger klar und deutlich von uns eingesehen würden [3]). Aus dieser Betrachtungsweise ist denn auch der berühmte Satz verständlich:

1) De Emend. Int. pag. 443.

2) Hoc scio, inter finitum et infinitum nullam esse proportionem, adeo ut discrimen inter maximam et praestantissimam creaturam atque inter Deum non aliud sit discrimen, quam quod inter Deum et minimam creaturam est. Epist. 58 tom. I pag. 650.

3) Epist. 29. Epist. 58. pag. 650. Epist. 15. pag. 499.

Digitized by Google

alle Bestimmung ist Verneinung (omnis determinatio negatio)[1]. Spinoza steht auf dem Boden der Unendlichkeit; alle Gränze und Bestimmung verkümmert ihm diese Unendlichkeit und wird daher von ihm als negatives Element angesehen. Der Verstand geht ursprünglich vom Unendlichen, alle Schranken Entbehrenden aus und muss jede Schranke als eine nach der Hand gesetzte Aufhebung der reinen Unendlichkeit ansehen. Daher nun die Sätze, dass man die Dinge auf ewige Weise betrachten müsse, dass man die Dauer als Ewigkeit anzusehen habe — die alle auf jene Grundanschauung zurückführen. Der Satz von dem nothwendigen Causalnexus der Dinge erhält hier seine letzte Klarheit[2].

Wie nun diese innere und reine Idee Gottes uns die Mittel der intuitiven Erkenntniss angiebt, sieht man beim Definiren. Denn auf die Definition kommt es an, welche die innerliche, angemessene Auffassung der Dinge ihrem Wesen nach ist.

Die Bedingungen der richtigen Definition sind nämlich folgende: Wenn man zwischen erschaffnen und unerschaffnen Wesen unterscheidet, so muss, wie sich versteht, die Definition des erschaffnen Wesens die Ursache desselben enthalten[3]; das zweite Erforderniss der Definition ist, dass aus ihr sich alle Eigenthümlichkeiten des Wesens, wenn dasselbe allein und ohne Verbindung mit anderen betrachtet wird, schliessen lassen. Definire ich z. B. den Kreis als diejenige Figur, welche von einer Linie beschrieben wird, deren einer Endpunct fest, deren andrer aber beweglich ist, so habe ich damit die nächste Ursache des Kreises und seine Eigenthümlichkeit zugleich angegeben — die Definition ist richtig. Zur Definition des unerschaffenen Wesens gehört der Natur

1) Spinoza geht (um diess vorauszunehmen) bei diesem Satze, wie sonst auch, vornehmlich von der Körperwelt aus, wo allerdings jede Bestimmung eine Begränzung des unendlichen Raumes, den sich Spinoza mit Des Cartes real denkt, bildet. Daher: figura negatio neque vero aliquid positivum est. Epist. 50 (pag. 634.). Dann: determinatio ad rem iuxta suum Esse non pertinet, sed econtra est ex eius non esse.

2) Daher sagt Sp. ganz allgemein: naturam divinam ante omnia contemplari debemus. Eth. II, prop. X. Schol. p. 86.

3) De Em. Int. p. 450. Eth. I, prop. VIII. Schol. II, Epist. 64. p. 670.

Digitized by Google

nach theils das Entgegengesetzte, theils dasselbe. Sie muss nämlich so eingerichtet sein, dass sie jede Ursache des unerschaffenen Wesens ausschliesst, dass zweitens das Dasein desselben sich von selbst verstehe, dass sie endlich nichts Allgemeines und Abstractes, sondern nur von der Natur eines Subjects, im Gegensatz des Praedicativen, also im Sinn der ersten Substanz (πρώτη οὐσία) des Aristoteles enthalte, und ausserdem wieder so eingerichtet sei, dass alle Eigenthümlichkeit sich daraus ableiten lässt. Man sieht, der Causalnexus ist dem Philosophen die Hauptsache und wo, wie bei dem unerschaffnen Wesen, eine weitere Ursache wegfällt, will er wenigstens ausgedrückt haben, dass es sich selbst Ursache sei.

Indem so die Definition das Wesen des Dinges wiedergiebt, weist sie zugleich damit auch die Verkettung nach, in der dasselbe sich mit den andern Dingen und der ganzen Natur überhaupt befindet; sie ist systematischer Natur, sie ist ein Theil des Systems, welches in seiner Ganzheit, wie oben bemerkt, das Ganze der Natur wiedergeben und die Einheit darstellen soll, die die Seele mit dem Weltall hat [1]).

Die intuitive Erkenntniss ist also die auf Methode beruhende, welche alles in Eins zusammenfasst, alles auf seine Ursache zurückgebracht enthält und so das Bild der Einheit der Natur in der höchsten Vollkommenheit abspiegelt. Das ist der Sinn der Methode und im Ganzen der Philosophie überhaupt, unsere wahre Erkenntniss der ersten Art, welche die einzelnen Dinge schon unter allgemeine Realbestimmungen fasste, zu einer Erkenntniss der letzteren Art zu machen, die alles in die absolute Einheit erhebt. Auch hier begegnet sich Spinoza mit Des Cartes, nur dass seine Auffassung wieder viel grossartiger und allgemeiner ist. Des Cartes schrieb vor,

1) De Emend. Int. 417. — Ibid. p. 449: Scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. Deinde omnes ideae ad unam ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare, et ordinare, ut mens nostra, quoad eius fieri potest, referat obiective formalitatem, naturae quoad totam et quoad eius partes.

Digitized by Google

aus jeder Idee das Absolute (wie nach ihnen Leibnitz die zu Grunde liegende Monas) aufzufassen und davon auszugehen; Spinoza fasst aber das ganze System der Erkenntniss zusammen und will alle Ideen auf eine einzige zurückbringen, die so der Quell aller übrigen ist, wie ihr Gegenstand der Urheber der ganzen Natur. Das, sagt er, wird die vollkommenste Methode sein, welche nach der Norm der gegebenen (und zu Grunde gelegten) Idee des vollkommensten Wesens zeigt, welche Richtung die Seele bei ihrem Erkennen zu nehmen habe [1]. Hier schon offenbart sich also der oben angedeutete Character des Spinozismus; die Philosophie, die Erforschung der Wahrheit, geht nicht bloss von der Idee des höchsten Wesens aus, sondern wie im Kreislauf immer wieder auf sie zurück. Der erhabenste und zugleich einfachste Ausdruck dieser Anschauungsweise ist: der endliche wie der unendliche Verstand muss die Attribute Gottes und seine Affectionen begreifen und weiter nichts [2].

Damit ist die Methode Spinoza's dem Umrisse nach beschrieben, denn dieselbe ihrem Principe nach zu begründen, in ihrer innern Nothwendigkeit zu begreifen, muss nach dem Ausspruche des Philosophen dem eigentlichen System vorbehalten bleiben [3], in welchem sie dann auch namentlich eine ethische Bedeutung erhält und bei der Lehre von der Substanz und ihren Bestimmungen sogleich unwillkührlich wiederkehren wird. Es muss aber zum Schluss dieser Betrachtung noch besonders darauf aufmerksam gemacht werden, dass Spinoza die Methode des Philosophirens selbst von der Methode der philosophischen Darstellung genau und wesentlich

---

1) De Emend. Int. pag. 426.

2) Daraus macht Spinoza noch eine weitere Folgerung, die aber von diesem Standpunkt der blossen Methodik noch nicht verständlich ist: Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei.

3) De Emend. Int. pag. 431. Interim moneo, me hic essentiam uniuscuiusque perceptionis eamque per proximam suam causam non explicaturum; quia hoc ad Philosophiam pertinet, sed tantum traditurum id, quod Methodus postulat, id est circa quae perceptio ficta, falsa et dubia versetur etc.

Digitized by Google

unterscheidet. Jene, wie wir sahen, ist ihrem Wesen nach analytisch; wir haben die Idee Gottes und sollen aus dieser alles herleiten, welches so geschieht, dass wir von den einzelnen Dingen zu ihrer nächsten Ursache aufsteigen, dass wir also durch Kenntnissnahme alles Einzelnen das Ganze zu begreifen trachten, dessen uns gegebene Idee gleichsam der Rahmen ist, in dem wir die einzelnen Dinge zusammenzufügen haben; denn je mehr wir von den einzelnen Dingen erkennen, desto mehr erkennen wir Gott [1]).

Dagegen ist nun aber die Methode der Darstellung, wie in der Exposition der cartesischen Philosophie, so in dem Hauptwerke, der Ethik, nach der Weise Des Cartes' die bekannte synthetische Weise der Demonstration, in der Axiome und Definitionen vorausgeschickt werden und daran sich Lehrsätze anschliessen, die durch vollständige, oft umständliche, synthetisch-mathematische Beweise gestützt sind. Zwischen diesen Lehrsätzen sind häufig Scholien und Corollarien eingeschoben, die das Vorgetragene mitunter lichtvoll zusammenfassen, mitunter weiter ausführen und wesentlich zum Verständniss des Ganzen dienen. Auch finden sich bald zum Schluss, bald zu Anfang der einzelnen Bücher der Ethik längere von der Strenge der euclideischen Methode abweichende Erörterungen, welche die Aufmerksamkeit des Lesers auf den folgenden Gegenstand critisch zu sammeln oder ihm weitere Gesichtspuncte zu eröffnen oder allgemeinere Uebersichten zu geben bestimmt sind. Man hat wohl diese ganze auf Des Cartes' Vorschriften beruhende Darstellungsweise heftig getadelt; in der That ist sie unangemessen und trocken, aber sie gewährt den Vortheil schneller Uebersicht; sie lässt Vorzüge und Schwächen dieser Philosophie mit aller der Ungeschminktheit und Offenheit erscheinen, welche ihrem Urheber als erste Bedingung der Weisheit gilt. —

---

1) Eth. pars V. prop. 24. — Demonstr. patet ex Coroll. Prop. 25 part. I.

Digitized by Google

B. Die Lehre von der Substanz (Gott) und ihren Bestimmungen.

Dieser Darstellungsweise gemäss beginnt nun Spinoza mit folgenden Definitionen: Unter Ursache seiner selbst (causa sui) verstehe ich das, dessen Wesen das Dasein in sich schliesst oder das, dessen Natur nicht anders als daseiend begriffen werden kann. 2. Dasjenige Ding wird in seiner Art endlich genannt, das durch ein andres desselben Wesens begränzt werden kann. Der Körper wird z. B. endlich genannt, weil wir immerdar einen andern grössern denken können. So wird das Denken durch ein andres Denken begränzt. Aber der Körper wird nicht durch Denken, noch das Denken durch den Körper begränzt. 3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dinges bedarf, um davon gebildet zu werden. 4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen bildend wahrnimmt. 5. Unter Modus verstehe ich die Affection der Substanz oder das, was in einem Andern ist, wodurch es denn auch begriffen wird. 6. Unter Gott verstehe ich das absolut-unendliche Wesen d. h. die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. 7. Frei wird dasjenige genannt, das nach der blossen Nothwendigkeit seiner Natur ist und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen, was von einem andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu sein und zu wirken. 8. Unter Ewigkeit verstehe ich das Dasein selbst, insofern es als aus der blossen Definition des ewigen Dinges nothwendig folgend begriffen wird.

Daran schliessen sich einige Axiome oder logische Sätze, die verstandesmässige Realdistinctionen enthalten und dem Wesen nach schon in der Erkenntnisstheorie enthalten sind: Alles, was ist, ist entweder in sich (Substanz) oder in einem Andern (Modus). Das, was nicht durch ein Andres begriffen werden kann, muss durch sich begriffen werden. Aus einer

Digitized by Google

gegebnen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und wenn umgekehrt keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen. Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und schliesst sie ein. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durcheinander verstanden werden, oder der Begriff des einen schliesst den Begriff des andern nicht in sich. Die wahre Idee stimmt mit ihrem Gegenstande überein. Was als nicht-seiend begriffen werden kann, dessen Wesen schliesst das Dasein nicht ein [1].

Auf Grund dieser Voraussetzungen, in denen er an Des Cartes überall angeknüpft hat, sucht Spinoza seinen Standpunct zu gewinnen. Zwei Substanzen, heisst es, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein [2]; was aber nichts mit einander gemein hat, kann nicht auseinander folgen [3], folglich kann keine Substanz von der andern hervorgebracht werden, denn zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur kann es nicht geben [4]. Daraus folgt, dass eine Substanz überhaupt nicht hervorgebracht werden könne, weil es ausser den Substanzen, ihren Attributen und Affectionen überhaupt nichts giebt; dass sie also unendlich sei und ewig [5]. Wenn nun die Substanz nicht hervorgebracht werden kann, so ist sie Ursache ihrer selbst, d. h. ihr Wesen schliesst ihr Dasein ein; es gehört zu ihrer Natur, dass sie existire.

1) Eth. I, Def. Ax. pag. 35—36.
2) Eth. I, prop. 2.
3) Axiom. V.
4) Eth. I, prop. 5. Der Beweis lautet: Gäbe es mehrere Substanzen, so müssten sie entweder nach der Verschiedenheit der Attribute oder nach der Verschiedenheit der Affectionen voneinander unterschieden werden. Wenn das erstere, so wird zugegeben, es gäbe nur eine desselben Attributes. Wenn aber nach der Verschiedenheit der Affecte, da die Substanz der Natur nach ihren Affectionen vorausgeht, so wird sie, wenn man also die Affectionen bei Seite lässt und sie an sich d. h. in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht als sich von einer andern unterscheidend begriffen werden können, d. h. es giebt nicht mehrere, sondern nur eine.
5) Eth. I, prop. 8. Der Beweis wieder durch eine Distinction.

Digitized by Google

So wird aus der Definition der Substanz, dass sie nämlich das sei, was in sich ist und nur aus sich begriffen wird, unmittelbar auf ihr wirkliches Dasein geschlossen [1]).

Diese wie vorläufigen Bestimmungen sind nur der Grund und Boden, womit Spinoza zur Sache kommen will, nämlich zur wahren Idee der Substanz als Gottes. Zu diesem Zweck stellt er den von Des Cartes abweichenden Satz auf, dass, je mehr Realität oder Sein etwas habe, desto mehr Attribute ihm zukommen [2]). Diess schliesst er aus der vierten Definition und folgert nun weiter: wenn jedes Attribut durch sich begriffen werden muss, so erhellt, dass obgleich zwei Attribute als wirklich (realiter) verschieden von einander begriffen werden, d. h. eines ohne Hülfe des andern, wir daraus doch nicht schliessen können, dass sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen begründen. Es gehört nämlich zur Natur der Substanz, dass jedes ihrer Attribute für sich begriffen werde, da alle Attribute, die sie hat, zugleich immer in ihr waren und keines von dem andern hervorgebracht werden konnte, sondern ein jedes die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Es ist daher durchaus nicht widersinnig, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, ja nichts ist klarer, als dass jedes Wesen unter irgend einem Attribut begriffen werden muss, und je mehr Realität oder Sein es hat, desto mehr Attribute, die sowohl die Nothwendigkeit als die Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, habe; und folglich ist nichts klarer, als dass das absolut-unendliche Wesen nothwendig als das Wesen definirt werden muss, welches aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Essenz ausdrückt [3]).

Man sieht, die Möglichkeit, dass eine Substanz mehrere Attribute haben könne [4]), dient zur Einführung der Idee Gottes

1) Eth. I, prop. 7. Aus dem Satze: die Substanz wird nicht hervorgebracht (Coroll. Prop. 6. Eth. I,).

2) Eth. I, prop. 9.

3) Eth. I, prop. 9.

4) Zwar nimmt auch Des Cartes mehrere Attribute Gottes an, aber nicht im speciell-philosophischen Sinne seines Systems, d. h. Attribute der

Digitized by Google

als der absoluten oder wahren Substanz von unendlichen — d. h. unendlich vielen — Attributen. Es ist, sobald diese Idee Gottes eingeführt ist und auftritt, nunmehr leicht nachzuweisen, dass er nothwendig sein müsse [1]), dass ausser ihm es keine andere Substanz geben könne, dass er also einzig, dass er die alleinige Substanz sei. Alles Bisherige diente nur als Einleitung dazu.

Diese Idee des vollkommensten Wesens hat nun zwei Seiten: eine innere, welche eben das Wesen bedeutet, zu sein [2]); dann eine äussere, dass diesem innern Wesen unendlich viele Bestimmungen zukommen, welche ihrerseits wieder doppelt zu fassen sind. Neben dem Dasein Gottes werden also Attribute und Affectionen desselben angenommen, um dadurch die Welt der Endlichkeiten zu erklären, und daher wird die Erörterung des Verhältnisses von apriorischer und aposteriorischer Erkenntniss, welches Des Cartes psychologisch

---

Substanz. Es sind bei ihm die gewöhnlichen der Scholastiker: Ewigkeit, Allwissenheit, Allmacht, Allgüte u. s. w.

1) Das versteht sich eigentlich von selbst. Spinoza giebt aber, wie Des Cartes auch that, drei Beweise. 1. Indirect: man setze, dass Gottes Wesen sein Dasein nicht einschlösse (Axiom. VII.). Diess ist nach prop. 7. absurd. Also ist Gott. (cf. Des C. Princip. P. I, 14.). 2. Das ist nothwendig, von dem wir keine Ursache angeben können, die sein Dasein verhindert. Solch' eine verhindernde Ursache fehlt bei Gott, also existirt er nothwendig. Dieser Beweis ist dem Sp. eigenthümlich und charakteristisch. 3. Es ist Impotenz, nicht zu existiren; also muss Gott, der das allervollkommenste Wesen ist, da sein. Aehnlich Des Cartes. — Eth. I, prop. 11.

2) Hier ist recht eigentlich der Kreuzungspunct der cartesischen Philosophie und der jüdischen Jehovahlehre, von dem oben die Rede war. Die Definition des Jehovah statt Exodus III, 14: ich werde sein, der ich sein werde (wie Luther übersetzt.). Philo Iud. sagt ὁ ὤν oder τὸ ὄν. Man kann ebensogut übersetzen: ich bin, der da ist, oder seiend bin ich (Sein ist mein Wesen). Oder: ich bin, war und werde sein, der ich bin, war und sein werde. Die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der hebräischen Sprachform ist hier ein Vortheil. — Des Cartes' Sinn ist nicht, Gottes Wesen ins Sein zu setzen: bei ihm ist das nothwendige Sein nur eine Proprietät Gottes, eine conditio sine qua non, nichts rein Positives.

Digitized by Google

fasste, wieder in die Metaphysik verlegt. Was nun das eine betrifft, das Wesen Gottes als Substanz oder Sein zu fassen, so muss diess als absolute Hypothese und Grundbedingung des Spinozismus angesehen werden: das andre aber, die eigenthümliche Auffassung der Welt in ihrem Verhältniss zu Gott, als ihm immanent, ist der Spinozismus selbst.

Des Cartes sagt, man unterscheide die Substanzen auf reale Weise und zwar so, dass man die eine ohne die andre klar denken könne: demgemäss ist nun Spinoza, da er bei der Definition eines Dinges immer die Ursache desselben mitgenommen haben will, und in den einzelnen Dingen die Ursache ausser ihnen, nämlich in Gott setzt, nicht im Stande, die einzelnen Dinge neben Gott als Substanzen anzuerkennen.

Was sind denn nun die einzelnen Dinge? Hier weicht Spinoza von der Regel Des Cartes' ab, dass man nicht von Modus oder Qualität in Gott, sondern nur von Attributen desselben sprechen könne, weil in ihm keine Veränderung (wie Modus und Qualität voraussetzt) zu begreifen sei [1]. Spinoza setzt die endlichen Dinge als Modi oder Affectionen Gottes und sucht die dadurch gefährdete Idee desselben so zu retten, dass er eben unendliche Modi setzt. Aus Gott, sagt er, folgt Unendliches auf unendliche Weise [2], wobei die Bedeutung des Wortes unendlich, welches bei Gott an sich, bei Gott in seiner Apriorität, die Bedeutung des Absoluten hat, unvermerkt eine andre geworden ist und sich in eine Fülle aus der Einheit zertheilt.

Da nun aber Endliches nur aus Endlichem geworden sein kann [3], so bedingt die Thatsache endlicher Dinge die Annahme

1) Princip. Phil. I, 51.

2) Eth. I, prop. 16. mit den drei Coroll. Deus causa efficiens rerum.

3) Eth. prop. 28. Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari nisi ab alia quae etiam finita est et determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum.

Digitized by Google

einer ins Unendliche fortlaufenden Reihenfolge und Kette des Endlichen, so dass sich zwei Welten oder Weltanschauungen ergeben, die Welt der einer absoluten Substanz einerseits, und dieser gegenüber aber mit ihr als Ursache [1]) unauflöslich verknüpft und auf ihr gänzlich beruhend, die Welt der wandelbaren, endlichen Dinge.

Erstere ist das Resultat der Realauffassung des Substantiellen: die Modalbetrachtung giebt das Verhältniss der Substanz zu den Endlichkeiten: der von Des Cartes so genannte Vernunftbezug (distinctio rationis) fasst das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen, wie wir denn oben gesehen haben, dass Spinoza der Vernunft (im engeren Sinne) die Auffassung der allgemeinen oder thatsächlichen Dinge zuschreibt [1]). Diess sind nun die Attribute, von denen der Substanz nach jenem (apriorischen) Satze, dass Unendliches aus ihr folgen müsse, unendlich viele beigelegt werden. Nach der Hand finden sich aber nur die aus Des Cartes bekannten zwei: Denken und Ausdehnung. Attribut ist nämlich das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen bildend wahrnimmt: nun nimmt der menschliche Verstand nur das Denken und die Körperwelt, welche durch die Ausdehnung verstanden wird, wahr: also reducirt sich die unendliche Menge der Attribute auf zwei — d. h. für uns Menschen, da man nicht behaupten kann, dass die Substanz grade nur diese zwei überhaupt habe [2]).

---

1) Auf diese Weise kann man die cartesische Unterscheidung von distinctio realis, distinctio modalis und distinctio rationis (Princip. Phil. I, §. 60—62.) wovon oben gehandelt wurde, hier bei Spinoza wiederfinden. Diese Distinctionen sind, wie natürlich, auf Gott bezogen, dabei vereinfacht, aber auch wesentlich geändert. Am deutlichsten sieht man hier den Ursprung des Sprachgebrauches von ratio bei Sp.

2) Iacobi meint wirklich (über die Lehre des Spinoza p. 190—192.), dass Spinoza der Substanz überhaupt nur zwei Attribute zuschreibe und sich nur aus Furcht gehütet habe, diesen Satz klar hinzustellen. Sollte der kühne Wahrheitsforscher in der That diese Meinung selbst seinen Freunden im brieflichen Verkehr haben verbergen müssen — eine Meinung, die er Eth. I, prop. 16 Demonst. ausdrücklich wieder-


Digitized by Google

Das Ineinsfassen Gottes mit der Welt, der Akosmismus unseres Philosophen beruht auf dem Parallelismus oder besser auf der Identität des Begriffes der verstandesmässigen Ursache und des realen Grundes, die beide durch causa ausgedrückt werden. Gott ist daher nicht mehr bloss, wie bei Des Cartes, die verständige allgemeine Ursache der Welt, sondern zugleich auch der Realgrund, gleichsam der Stoff derselben. An sich betrachtet ist Gott sein eigner Grund (causa sui), der also in sich zugleich ist und durch sich selbst begriffen wird, womit auch seine Freiheit ausgesprochen ist, welche darin besteht, nur nach der Nothwendigkeit seiner eignen Natur zu sein und durch sie allein zur Wirksamkeit bestimmt zu werden; während alles andre nothwendig oder vielmehr gezwungen d. h. nicht durch sich selbst, sondern von einem ihm Fremden bestimmt, wirkt [1]).

Näher bestimmt nun Spinoza das Wesen Gottes als des nothwendig-existirenden Wesens folgendermaassen [2]): 1. Es muss ewig sein. Denn wenn ihm eine bestimmte Dauer beigelegt würde, so würde jenes Wesen ausser dieser bestimmten Dauer als nicht existirend oder als kein nothwendiges Dasein in sich begreifend aufgefasst werden, welches der Definition widerspricht. Wie sein Wesen, so ist sein Dasein eine ewige

holt ableugnet, indem er die sechste Definition des ersten Buchs anzieht? Wahrlich, wer so weit gegangen ist, Gott mit klaren Worten ein ausgedehntes Wesen zu nennen, kann ihm auch unendlich-viele Attribute dreist absprechen, die ja überdiess Niemand verlangt und die auch Des Cartes, welcher doch ein guter Katholik sein will, nicht setzt. Wenn also Sp. jenen Satz oder jene Meinung, die ihm Iacobi beilegt, nicht ausspricht, so muss wohl ein ganz andrer Grund dabei obwalten. Offenbar hat das Uebergewicht, welches die Idee der Totalität des Göttlichen über die Annahme, wir besässen eine adaequate Erkenntniss Gottes, davonträgt, obigen Widerspruch herbeigeführt, der unlösbar erscheint. Hegel und Schleiermacher berühren diesen Punkt nicht, — stimmen jedoch Iacobi schwerlich bei.

1) Eth. I, prop. 29. prop. 32. Appendix.

2) Epist 40. tom. I, pag. 592—93.

Digitized by Google

Wahrheit[1]. 2. Es ist einfach. Denn bestände es aus Theilen, so müssten diese der Natur und der wahren Erkenntniss nach dem aus ihnen zusammengesetzten Ganzen vorhergehen, welches auf ein, seiner Natur nach ewiges Wesen nicht passt. Daraus folgt denn unmittelbar, dass Gottes Dasein und sein Wesen eins und dasselbe sind[2], oder diejenigen Attribute, welche Gottes ewiges Wesen ausdrücken, drücken zugleich sein ewiges Dasein aus d. h. eben darin, worin sein Wesen, besteht auch sein Dasein. Daraus ergiebt sich wieder die Unveränderlichkeit Gottes: denn wenn seine Attribute sich dem Dasein nach änderten, so müssten sie auch nach obigem Satze dem Wesen nach sich ändern, was bei dem ewigen Wesen nicht stattfinden kann[3]. 3. Das nothwendige Wesen kann ferner nicht als bestimmt oder begränzt (determinatum), sondern nur als unendlich angenommen werden. Begränzung würde seiner unendlichen Existenz widersprechen. 4. Es muss untheilbar sein. Denn wenn es theilbar wäre, so müssten die Theile desselben entweder die Natur der absolut-unendlichen Substanz behalten oder nicht. Wenn das erstere, so würden mehrere Substanzen derselben Natur entstehen, was nach einem früheren Satze unmöglich ist; wenn das zweite, so würde danach die unendliche Substanz einmal aufhören können zu sein, was auch unmöglich ist. Daraus sieht man denn auch, dass man, wenn man einem solchen Wesen Unvollkommenheiten beimisst, man sofort in Widersprüche geräth: nehmen wir Mangel oder Veränderung in seinem Wesen oder Dasein an, so werden wir immer dazu kommen, ihm Nichtexistenz oder Nichtnothwendigkeit der Existenz beizulegen, welches

---

1) Eth. I, prop. 19. Schol.

2) Eth. I, prop. 20.

3) Ibid. Coroll. II. Eth. I, prop. 12. prop. 13. Corollarium und Scholium dieses Satzes sind sehr unterrichtend; sie lauten: Ex his sequitur, nullam substantiam et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem. — Quod substantia sit indivisibilis, simplicius ex hoc solo intelligitur, quod natura substantiae non potest concipi nisi infinita.

Digitized by Google

der Definition widerspricht. 5. So sagen wir denn, dass das, was ein nothwendiges Dasein an sich trägt, keine Unvollkommenheit an sich habe, sondern die reine Vollendung ausdrücke. 6. Ferner, weil nur aus der Vollkommenheit es sich ergeben kann, dass ein Wesen durch eigne Hinlänglichkeit und Macht besteht, so folgt, wenn wir setzen, ein nicht alle Vollkommenheit ausdrückendes Wesen könne bestehen, dass auch ein die ganze Vollkommenheit ausdrückendes Wesen bestehen müsse. Denn wenn ein mit geringer Macht ausgerüstetes Wesen durch sich bestehen kann, wieviel mehr ein mit höherer Macht ausgerüstetes.

So ergiebt sich denn, um die Sache in ihrer Totalität zu fassen, dass nur ein einziges Seiendes existiren könne, dessen Dasein zu seinem Wesen gehört, nämlich nur jenes Seiende, welches alle Vollkommenheit in sich schliesst und Gott genannt wird. Wird nämlich ein solches Seiendes gesetzt, zu dessen Wesen das Dasein gehört, so kann dasselbe keine Unvollkommenheit, muss vielmehr alle Vollkommenheit nach obiger Entwicklung in sich schliessen und es wird demgemäss ein solches Wesen mit Gott identisch sein, der alle Vollkommenheit und keine Unvollkommenheit besitzen soll. Auch könnte es nicht etwa ausser Gott sein, sonst müsste ein doppeltes nothwendiges Sein existiren, was absurd wäre. So giebt es denn nichts ausser Gott, und Gott allein ist es, der ein nothwendiges Dasein in sich schliesst [1].

Man sieht, dass sich Spinoza allmählig in regelmässiger Entwicklung von der vorerst ganz abstract gefassten Vorstellung des Seins, der Causa sui, zur adaequaten Idee des wirklichen Gottes erhoben hat: man könnte diess die Ascension seiner Metaphysik nennen; die andre Seite nun anlangend, so gewinnt der Philosoph den Uebergang von diesem Unendlichen zum Endlichen, von dieser Vollkommenheit zum Unvollkommenen, vom Sein zum Werden, vom Schöpferischen zum Geschaffenen oder Hervorgebrachten — ein Uebergang,

1) Eth. I, prop. 14. 15.

Digitized by Google

der im Allgemeinen oben schon bezeichnet wurde, — durch die Verstandescategorie der nothwendigen Folge aus Gott, wobei freilich, wie schon bemerkt, das absolut-Eine zu einer unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit umgesetzt werden muss. Der Satz lautet: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Weise (oder in unendlichen Moden, infinitis modis) d. h. alles, was dem unendlichen Verstand sich darbieten kann, folgen[1]. Statt eines Beweises fügt Spinoza hinzu, dass, da nach der Definition die göttliche Natur unendliche Attribute habe, von denen auch jedes eine unendliche Wesenheit in seiner Art (in suo genere) ausdrücke, nothwendig daraus Unendliches auf unendliche Weise d. h. alles dem Verstande in seiner unendlichen Fassungsgabe zugängliche, folgen müsse.

Diess ist also jene andere Seite des göttlichen Wesens: es ist nicht nur seine eigne Ursache (causa sui), sondern auch wirkende Ursache alles dessen, was der Verstand auffasst. Es versteht sich von selbst, dass Gott dabei nicht von aussen gezwungen oder veranlasst sein kann, da es für ihn kein Ausser ihm giebt[2], sondern dass er nach den Gesetzen seiner Natur und deren Vollkommenheit allein wirkt[3], welches nicht etwa so zu verstehen ist, als ob er auf Willensbeschluss wirke; denn der Wille bedarf immer noch einer andern ihm fremden Ursache, von der er zum Dasein und Handeln berufen wird; bei Gott kann diess nicht stattfinden, und indem er frei wirkt, wirkt er zugleich nothwendig — nach den Gesetzen seiner unwandelbaren Natur[4].

---

1) Eth. I, prop. 16. Coroll. I.

2) Eth. I, prop. 16. Coroll. II. Deum causam esse per se, non vero per accidens. — Coroll. III. Deum esse absolute causam primam.

3) Eth. I, prop. 17. Deus ex solis naturae legibus et a nemine coactus agit. — Coroll. 1: Hinc sequitur 1) nullam dari causam, quae Deum extrinsece vel intrinsece praeter ipsius naturae perfectionem, excitet ad agendum. Coroll. II. sequitur 2) solum Deum esse causam liberam, Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit et ex sola suae naturae necessitate agit. Adeoque solus est causa libera. —

4) Epist. 49. tom. I, pag. 630.

Digitized by Google

Grade so nun, wie Gott Ursache seiner selbst ist, ist er Ursache der Dinge, so dass dieselben nicht nur ihre Existenz, sondern auch ihr Wesen oder ihre Essenz von ihm ableiten [1]). Ein Wesen ausser Gott kann nicht gedacht werden: Gott ist die immanente, nicht die transcendente (transiens) Ursache der Dinge [2]), die nicht durch sich sondern durch Gott begriffen werden und also nichts anders sind, als die Affectionen der Attribute Gottes oder die Modi, welche Gottes Attribute auf bestimmte und begränzte Weise (certo et determinato modo) ausdrücken [3]).

Diess Verhältniss der Dinge zu Gott ergiebt denn auch, dass es in der ganzen Welt nichts zufälliges giebt [4]), sondern alles aus göttlicher Nothwendigkeit zu einer gewissen Art der Existenz und der Wirkung bestimmt ist [5]), dass also die Dinge in keiner andern Ordnung und Weise haben hervorgebracht werden können, als sie in der That hervorgebracht sind [6]); denn könnte das geschehen, so müsste auch die Natur Gottes, aus der alles nothwendig fliesst, eine andre sein können, als sie ist, was doch widersinnig wäre. Vielmehr ist Gottes Macht sein Wesen selbst, und daher alles nothwendig, was aus seiner Macht fliesst und in seiner Macht steht, d. h. alles überhaupt, was geschieht, ist nothwendig so geschehen.

---

1) Eth. I, prop. 24. Coroll. Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam ut res incipiant existere, sed etiam ut in existendo perseverent sive (ut termino Scholastico utar), Deum esse causam essendi rerum. — Prop. 25 Schol. Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est; res particulares (Coroll.) nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. II, prop. 4. 5. Schol.: Etsi unaquaeque res ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum, vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur.

2) Eth. I, prop. 18.

3) Eth. I, prop. 25 cf. oben.

4) Eth. I, prop. 29.

5) Eth. I, prop. 36.

6) Eth. I, prop. 33.

Digitized by Google

Alles das nun, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines seiner Attribute folgt, d. h. alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie als Dinge betrachtet werden, die in Gott sind und ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, nennt Spinoza die gewordne Natur — natura naturata — im Gegensatz der hervorbringenden Natur — natura naturans — welches Gott selbst ist, insofern er als freie nach eignen Gesetzen wirkende Ursache begriffen wird. [1]).

Erinnert man sich des angeführten Grundsatzes, dass aus einer gegebenen begränzten (determinata) Ursache nothwendig eine Wirkung erfolgt und umgekehrt aus einer gegebenen begränzten Wirkung sich eine begränzte Ursache folgern lässt [2]), welche Folgerung sich bis ins Unendliche fortsetzen lässt, so scheint diess in Widerspruch mit jenem Satz zu stehen, wonach Gott die immanente Ursache der Dinge ist und wieder damit, dass alles, was begränzt oder bestimmt ist, von Gott so bestimmt sein soll [3]). Spinoza hilft sich nun in der Weise, dass er erklärt, das Endliche könne zwar nicht aus der absoluten Natur Gottes folgen, aber doch aus einem Attribut desselben, sofern es auf irgend eine Weise afficirt betrachtet [4]) oder sofern es durch eine endliche und bestimmte Modification modificirt würde [5]). Spinoza will also offenbar dieses ungeheure Problem, das Unendlich-eine und Absolute mit dem ins Unbestimmt-unendliche fortgehenden Endlichen zu verknüpfen, dergestalt lösen, dass er das Endliche für nichts an sich Wahres, sondern für ein blosses Erzeugniss

---

1) Eth. I, prop. 29. Schol.

2) Axiom. III. part. I. Eth. — Eth. I, prop. 28.

3) Eth. I, prop. 26. — Coroll. prop. 24 ejusd.

4) Eth. I, prop. 28. Demonstr.

5) Eth. II, prop. 6. Coroll. Eodem modo eademque necessitate res creatae ex suis (Dei) attributis consequuntur et concluduntur etc. — Eth. II, prop. 10 Coroll. Schol. res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi; et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. — Eth. I, prop. 28. Dem. Id, quod finitum est et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicuius attributorum Dei produci non potuit.

Digitized by Google

unserer mangelhaften Erkenntnissweise hält. Er erkennt also im Grunde genommen die Endlichkeit, deren wechselvolle Gestaltungen ins Unbegränzte fortlaufend gedacht werden müssen, neben Gott als dem absoluten Wesen nicht an: er spricht von endlichen und bestimmten Dingen nur zu dem Zweck, sie als solche in die reine absolute Unendlichkeit aufzuheben, welche das Ziel der Philosophie ist. Man kann demgemäss behaupten, dass seine Metaphysik, insofern sie nicht von Gott in seinem adaequaten Wesen, sondern von seinem Verhältniss zu den endlichen Dingen handelt, mehr ein blosser Auslaufspunkt des Denkens sei. Die eigentliche Metaphysik reducirt sich auf die Lehre von der Gottheit.

Anders nun, als mit den Affectionen, verhält es sich mit den Attributen Gottes. Spinoza hält an dem Satze der alten Logik fest, dass das Ding gleich sei der Summe seiner Merkmale und setzt daher Gott als identisch mit (allen) seinen Attributen [1]. Zwei dieser letzteren, Ausdehnung und Denken [2], sind uns zugänglich [3] und drücken das Wesen Gottes auf eine zwar einseitige, sonst aber entsprechende, d. h. unendliche uud untheilbare Weise aus. Wenn daher von der Ausdehnung und dem Denken Gottes als Attributen desselben die Rede ist, so muss darunter etwas ganz anderes verstanden werden, als von Denken und Ausdehnung im gewöhnlichen Sinne [4]. Die Substanz als solche kann in sich weder

---

1) Eth. I, prop. 19. Dem. Per Dei attributa intelligendum est id, quod Divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id quod ad substantiam pertinet. cf. Eth. I, prop. 19.

2) Eth. II, prop. 1 und 2.

3) Epist. 27. tom. I. pag. 524.

4) Epist. 41. tom. I. p. 597. Extensio solummodo respectu durationis, situs, quantitatis imperfecta dici potest, nimirum quia non durat longius, quia suum non retinet situm, vel quia maior non evadit. Nunquam vero, quia non cogitat, imperfecta dicetur, quandoquidem eius natura nihil tale exigit, quae in extensione sola existit, hoc est in certo genere entis: quo respectu tantum determinata aut indeterminata, imperfecta aut perfecta dicenda est. Et quandoquidem

Digitized by Google

getheilt noch unterschieden werden. Zwar muss ein jedes Attribut derselben für sich begriffen werden [1]), aber obgleich die beiden sich wesentlich von einander unterscheiden d. h. eines nicht ohne Hülfe des andern aufgefasst wird, so dürfen wir doch nicht daraus auf verschiedene Substanzen schliessen, sondern jedes drückt nur die Realität und das Sein der einen Substanz aus. Jene beiden Attribute sind also nur verschiedne Seiten eines und desselben Wesens und drücken im Grunde nur ein unzertrennliches Ding — Gott — aus, so dass es gleichgültig ist, unter welchem seiner beiden (uns zugänglichen) Attribute es betrachtet wird [2]), weil denkende Substanz und ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist, die man bald unter diesem, bald unter jenem Attribute fasst.

Den Beweis aber, dass Denken und Ausdehnung Attribute Gottes sind, führt Spinoza auf folgende Weise: Die einzelnen Gedanken sind Modi, welche Gottes Natur auf bestimmte

---

Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, eius etiam natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit; eo quod eius natura alias determinata et deficiens esset. Haec quum ita se habeant, sequitur, non nisi unum Ens, Deum scilicet, posse esse, quod propria vi existit. Si enim verbi causa ponamus, quod extensio existentiam involvit, aeterna et indeterminata ut sit, absoluteque nullam imperfectionem sed perfectionem exprimat, opus est: Ideoque Extensio ad Deum pertinebit aut aliquid erit quod aliquo modo Dei naturam exprimit; quia Deus est Ens, quod non certo duntaxat respectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est. Hocque, quod pro lubitu de Extensione dicitur, de omni eo, quod ut tale statuere volemus, affirmandum quoque erit.

1) Eth. I, prop. 10. — Et Schol.: Ex his apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet attributa simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit (also gleiche Berechtigung der verschiednen Attribute); sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit.

2) Eth. II, prop. 7 Schol.

Digitized by Google

und begränzte Weise ausdrücken, wie nach einem frühern Satze erhellt. Danach nun muss Gott ein Attribut zukommen, dessen Begriff alle einzelnen Gedanken in sich schliesst und begreift. Diess ist das unendliche Denken, der intellectus infinitus, welches also eins der unendlich-vielen Attribute Gottes ist und aus sich das einzelne und bestimmte Denken hervorgehn lässt. Dieser Satz, wird hinzugefügt, ist auch daraus klar, dass wir uns ein unendliches denkendes Wesen vorstellen können, von dem leicht zu zeigen ist, dass es mit Gott eins sein muss, sofern er als denkend aufgefasst wird. Ganz dasselbe gilt nun von der Ausdehnung [1]).

Die Frage endlich, warum wir nur zwei und grade diese zwei Attribute der Substanz erkennen, hängt mit der Theorie des menschlichen Wesens zusammen und führt daher auf den folgenden Abschnitt, welcher die Lehre von Gott nach dieser Seite fortzusetzen hat [2]).

C. Vom Menschen.

Wir haben betrachtet, wie Des Cartes das menschliche Wesen ansah. Er brachte alle seelische Thätigkeit aufs Denken zurück, wofür er den Spott erfahren musste, von Gassendi als „o mens" angeredet zu werden; aber neben dieser philosophisch-apriorischen Auffassung gab es bei ihm noch eine physiologische, die vom Körperlichen ausgehend, materialistische Bestimmungen in die Seelenlehre brachte. Die Theorie von der Zirbeldrüse ward als das Auskunftsmittel bezeichnet, wodurch sich Des Cartes über die Einheit zwischen Seele und Leib verständigte. Spinoza nun lässt diese

1) Eth. II, prop. 1. Demonstr. — prop. 2.

2) Spinoza knüpft an seine Lehre von Gott eine scharfsinnige und höchst glückliche Polemik gegen anthropomorphistische Auffassungen desselben durch die Theologen. Append. l. I, Eth.

Digitized by Google

Lehre von der Zirbeldrüse fallen, worüber er sich in der Vorrede zum fünften Theil der Ethik ausspricht. Er macht geltend, dass wer einen klaren und bestimmten Begriff davon habe, was Denken sei, dieses Denken unmöglich mit einem Theile des Ausgedehnten, mit Ausdehnung überhaupt in solch' eine sinnliche Einheit bringen könne.

Denken und Ausdehnung bleiben ihm unverknüpfbar, grade weil sie untrennbar sind. Beide drücken in ihrem reinen Wesen Gott aus; sie sind im Grunde eins; stellt man sich aber auf den Standpunct der Ausdehnung, so bringt Gott nur Ausgedehntes hervor; tritt man dagegen auf die Seite des Denkens, so ist Gott die Quelle nur der Ideen oder des idealen Seins [1]. Mit andern Worten, das Ausgedehnte kann nur als Modus der ausgedehnten (formalen); das Denken nur als Modus der denkenden (idealen) Substanz betrachtet werden [2], oder die Modi eines jeden Attributs haben Gott, sofern er nur unter jenem Attribute, dessen Modi sie sind, und nicht insofern er unter einem andern betrachtet wird, zur Ursache.

Wie nun in Gott Denken und Ausdehnung nur ein und dasselbe, die Substanz, ausdrücken, so ist auch der Modus der Ausdehnung und die Idee dieses ausgedehnten Modus ein und dasselbe Ding, das aber auf zwei Arten ausgedrückt wird [3]. So ist z. B. der in der Natur seiende Kreis und die Idee dieses seienden Kreises, die auch in Gott ist, ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute aufgefasst wird. Mag man daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem andern begreifen, so werden wir nur eine und dieselbe Folge (ordinem) oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen d. h. dieselben Dinge wie wechselweise (invicem) und parallel folgend finden. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der körperlichen Dinge, wie aus dem vierten Grundsatze des ersten Theils erhellt, da die Idee jeder Wirkung von der Er-

---

1) Eth. II, prop. 5. 2) Eth. II, 6.
3) Eth. II, prop. 7. schol.

Digitized by Google

kenntniss der Ursache abhängig ist. So lange also die Dinge als Modi des Denkens betrachtet werden, müssen wir das ganze System der Natur und die Verknüpfung der Ursachen allein durch das Attribut des Denkens erklären, und sofern man die Dinge als Modi der Ausdehnung betrachtet, muss man auch das ganze System der Natur allein durch das Attribut der Ausdehnung begreifen [1]).

Dass aber nur zwei Attribute Gottes von seinen unzähligen, auf die wir aus der Idee Gottes schliessen müssen, erkannt werden, liegt in der Natur der menschlichen Seele [2]). Diese nämlich geht mit ihrer Erkenntniss nur auf das, was die Idee des wirklich-existirenden Körpers einschliesst oder was sich aus dieser Idee schliessen lässt; das Wesen der Seele besteht darin, die Idee des wirklich-existirenden Körpers zu sein und es kann sich demgemäss ihre Erkenntniss nur auf diese Idee des existirenden Körpers und was daraus folgt, beziehen. Nun schliesst diese Idee des Körpers keine andere Attribute Gottes ein, als Ausdehnung und Denken; denn ihr Gedachtes, der Körper, hat wie oben berührt, Gott zur Ursache, sofern er unter dem Attribut der Ausdehnung allein betrachtet wird; sofern die Idee aber ein Modus des Erkennens ist, hat sie Gott zur Ursache, sofern er nur als denkende Substanz betrachtet wird. So ist also klar, dass die menschliche Seele, oder die Idee des menschlichen Körpers ausser diesen zweien keine andre Attribute Gottes in sich schliessen oder ausdrücken könne. Auch kann aus diesen beiden Attributen und deren Modi kein weiteres Attribut Gottes geschlossen oder begriffen werden [3]).

Freilich ergiebt sich daraus eine eigne Schwierigkeit [4]). Wenn der Satz: die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, aus dem Wesen Gottes als der Ursache sowohl der Ideen als

---

1) Eth. II, prop. 6. Spinoza fügt hinzu, diess meine er auch von den andern Attributen, Eth. II, prop. 7. schol.

2) Epist. 66. tom. I. p. 673 sehr wichtig.

3) Eth. I, prop. 10.

4) Die auch ein Freund Sp.'s auffasste. Epist. 65—68.

Digitized by Google

der Dinge abgeleitet wird, so scheint man folgern zu dürfen, dass in der Welt, deren nur eine sein kann, wie sie sich durch Denken und Ausdehnung ausdrücken lässt, sich unzählige andere Attribute Gottes ausdrücken, die in gleicher Weise, wie Ausdehnung und Denken mit einander, so mit Ausdehnung und Denken unzertrennlich, wenn gleich für den Verstand deutlich unterscheidbar, verknüpft wären. Diess giebt Spinoza in der That zu; nur dürfe man nicht weiter gehen und sagen, unsre Seele müsste ein Bewusstsein dieser unendlichen Attribute haben, die sich in jedem Modus ausdrücken, nicht der Ausdehnung und des Denkens allein [1]), denn da gelte der Unterschied, dass zwar jedes Ding im unendlichen Verstande Gottes auf unendlich viele Arten (infinitis modis) ausgedrückt sei, dass jene unendlichen Ideen jedoch, wodurch es ausgedrückt werde, eine und dieselbe Seele eines einzelnen Dinges nicht bilden können, sondern deren unendlich viele, da keine dieser unendlichen Ideen in Verbindung mit einer andern stehe, sondern jede sich nur auf ein einzelnes Ding, das sie ausdrückt, beziehen kann. Dieser Ausweg nun, den Spinoza nimmt, ist insofern ein gefährlicher, als man in der That nicht weiss, was man aus den unendlichen Seelen machen soll, die sich auf die unendlich-vielen Attribute so beziehen, wie die menschliche Seele auf die Ausdehnung. Bleibt man bei der Idee des Modus stehen, so ist klar, dass, da jeder Modus alle Attribute Gottes in sich schliessen soll, er auch unendliche Seelen enthalten muss, von denen aber nur eine, die auf's Ausgedehnte bezügliche, uns zum Bewusstsein kommt, während Gott das Bewusstsein unzähliger hat.

Weder über diesen Punct, noch darüber, wie man sich jenen unendlichen Verstand Gottes zu denken habe, der alle unendlichen Attribute in Eins fassen müsste, lässt sich Spinoza weiter aus: er hält sich vielmehr an die Thatsache, dass dem Menschen nur das Körperliche und Geistige, letzteres als paralleler Ausdruck des Körperlichen, gegeben sei, von

1) Epist. 68. t. I, pag. 676.

Digitized by Google

denen er nach Des Cartes das erstere auf die Ausdehnung, das letztere aufs Denken zurückbringt [1]).

So begründet auch er die Lehre vom Menschen durch den dem Des Cartes entnommenen Fundamentalsatz: der Mensch denkt [2]). Des Cartes leitete davon als dem ersten und festesten der Erkenntniss sein ganzes System ab; im gewissen Sinne kann man diess selbst von Spinoza sagen, insofern das Denken zu einem Attribut Gottes erweitert wird, man dadurch zur Ausdehnung als dem andern göttlichen Attribute kommt und diese Attribute uns dem Begriff Gottes, auf den alles ankommt, annähern. Freilich ist in der Darstellung der Ethik die Sache umgekehrt und das Wesen Gottes an sich wird voraus erörtert.

Von dem Satze nun, dass der Mensch denkt, ergiebt sich das Wesen desselben nach einer zweifachen Richtung: 1) in seinem realen Sein, 2) in seinem idealen Seinsollen. Der erste dieser Theile zerfällt wieder in zwei Abschnitte, von denen der eine (a) von der Erkenntniss handeln und auf die Lehre vom Körper Rücksicht nehmen muss, da auf ihn unser Erkennen geht; der andere (b) weist nach, wie ein Leiden, nämlich die Affecte, beim Menschen stattfinden. Der zweite Haupttheil (c), handelt dann von der Kraft und von der Besiegung der Affecte durch die Macht des thätigen Erkennens und wird von Spinoza die Lehre von der Knechtschaft und von der Freiheit genannt.

Dabei ist zwar die von Des Cartes angewandte Kategorie von Thätigkeit und Leiden zu Grunde gelegt, aber doch anders gewendet worden. Bei jenem waren nur das Wollen (oder Urtheilen) und die darauf gerichteten Ideen Thätigkeit; alle andern Ideen und die Affecte Leiden; wogegen Spinoza

1) Modi cogitandi, ut amor cupiditas vel quicunque nomine affectus animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae etc. At idea dari potest, quamvis nullus alius datur cogitandi modus. Eth. II, Axiom. 3.

2) Axioma 2 post II, Eth. Homo cogitat. Man erinnere sich dabei des Satzes: cogitationis nomine intelligo id, quod nobis consciis in nobis fit. —

Digitized by Google

zuerst das Wollen unter die Ideen fasst und von den Ideen sowohl, wie von den Affecten die einen als Thätigkeiten, die andern als Leiden bezeichnet.

a. Vom Erkennen und seiner Identität mit dem Wollen.

Bei Des Cartes hatte, wie wir sahen, das Denken einen entschiedenen Vorrang; demgemäss ward Gott von ihm vorzugsweise als denkende Substanz aufgefasst; bei Spinoza aber erlangt die Ausdehnung, die mit dem Denken zu Gottes Attribut wird, völlige Ebenbürtigkeit [1]. Die Folge dieses Parallelismus, der als einer der durchgreifendsten Unterschiede vom Systeme Des Cartes' und als eine ganz besondre Eigenthümlichkeit Spinoza's angesehen werden muss, ist, dass das Denken einen Inhalt eben an der Ausdehnung oder vielmehr am Ausgedehnten erhält, dergestalt, dass, wie die einzelne Idee das Gegenbild eines ausgedehnten Modus ist, die Seele oder die Summe der Ideen an dem Körper, dessen Seele sie ist, ihren Gegenstand besitzt [2]. So erhält das Denken eine doppelte Bedeutung: zuerst in seiner Idealität erscheint es als Modus Gottes, der denkenden Substanz; dann aber auf seinen Inhalt, den Körper bezogen führt es in die Welt der Ausdehnung, die in ihrer Ausgedehntheit als Modus der Gottheit verstanden werden muss.

Es wird nun die menschliche Seele als Theil des unendlichen Verstandes Gottes definirt; und wenn wir sagen, die Seele erkenne diess oder jenes, so meinen wir nichts anderes, als dass Gott, nicht in seiner Unendlichkeit, sondern insofern er durch die Natur der menschlichen Seele verstanden wird (explicatur) oder inwiefern er das Wesen der menschlichen Seele bildet, diese oder jene Idee habe; aber wenn wir sagen,

1) Ja, man könnte sagen, sie erlange das Uebergewicht; das Denken richtet sich nach ihr als ein ὕστερον; für jedes Attribut, wie wir oben sahen, ist eine besondre gleichsam nachträglich auffassende Idee als Gegenbild da.

2) Primum, quod actuale Mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis. Eth. II, prop. 11.

Digitized by Google

dass Gott diese oder jene Idee habe, nicht nur insofern er die Natur der menschlichen Seele bildet, sondern sofern er zugleich mit der menschlichen Seele auch die Idee eines andern Dinges hat, so meinen wir damit, dass die menschliche Seele etwas zum Theil oder auf unangemessene Weise (inadaequate) erkenne[1]), so dass wir also ein Theil eines denkenden Wesens, Gottes, sind, von dem einige Gedanken ganz, andre nur zum Theil unsre Seele bilden[2]); eine Erklärung, die zwar vom höchsten Standpunct der göttlichen Idee aus darüber Aufschluss giebt, wie Spinoza sich das Wesen der menschlichen Erkenntniss, auch insofern dieselbe unangemessene Vorstellungen hat, dachte, aber unerklärt lässt, wie doch Ideen, die in Gott ganz und ungetheilt sind, in der Seele des Menschen getheilt und somit verstümmelt erscheinen können.

Andrerseits aber muss man, fährt Spinoza fort, um das Wesen der Seele zu verstehen, den Gegenstand derselben, den Körper, in seiner Eigenthümlichkeit auffassen[3]). Geschähe diess nicht, so würde man das Specifische und Unterscheidende der menschlichen Seele nicht zu finden vermögen, da im Allgemeinen alles Körperliche beseelt ist[4]), und die Beschaffenheit der körperlichen den Massstab der seelischen Beschaffenheit liefert. So lenkt Spinoza, um die seelische Thätigkeit zu erforschen, zur Betrachtung des menschlichen Körpers ein, den er aber nicht als lebendigen Organismus, sondern nach der Anleitung der oben angeführten Sätze Des Cartes' und der zu jener Zeit überhaupt gewöhnlichen mechanischen Betrachtungsweise als ein Aggregat von atomenähnlichen, einfachsten Theilchen ansieht.

Von letzteren, die nur in Hinsicht auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterschieden werden[5]), ausgehend, steigt er zu dem auf, was er

1) Eth. II, prop. 11. schol.
2) De Emend. Intell. p. 441. tom. II.
3) Eth. II, prop. 13 et scholion.
4) Omnia quamvis diversis gradibus animata sunt.
5) Eth. II, Lemma I—III. (p. 90—92.): Corpora ratione motus et

Digitized by Google

den zusammengesetzten Körper oder das Individuum nennt [1]), in dem sich Hartes, Weiches und Flüssiges unterscheiden lässt [2]) — er meint damit also animalische Körper — und das eben auf der mechanischen Zusammensetzung und Cohaerenz jener Urtheilchen beruht. Solch ein Individuum kann im Ganzen und im Einzelnen in Bewegung gerathen; nichtsdestoweniger bleibt die Einheit der das Individuum ursprünglich bildenden Körper bestehen und mit ihr das Wesen des Individuums selbst [3]). Steigt man nun weiter auf, d. h. denkt man sich, wie hier ein Gebilde aus einfachsten Körpern gedacht wurde, eine höhere Zusammensetzung solcher schon zusammengesetzter Gebilde, so wiederholen sich alle bisherigen Gesetze und es lässt sich vielfache Aenderung und Bewegung eines solchen Wesens denken, ohne dass die Natur desselben aufhörte, dieselbe zu sein [4]). Und so, fügt Spinoza hinzu, kann man bis ins Unendliche fortgehen und gelangt zuletzt zu der Vorstellung, dass die ganze Natur ein Individuum sei, dessen Theile, d. h. alle Körper auf unendlich viele Weise variiren, ohne dass das Individuum selbst im Ganzen sich verändert [5]). Man erkennt darin wieder die Rückkehr des cartesischen Satzes, dass die Welt aus einem sich

---

quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. — Omnia corpora in quibusdam conveniunt. — Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio et illud iterum ab alio et sic in infinitum.

1) Cum corpora aliquot eiusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus et omnia simul unum corpus sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur. Definit. post Axiom. II. Eth. II, pag. 92.

2) Corpora quorum partes secundum magnas superficies invices incumbunt, dura; quorum autem partes secundum parvas, mollia; et quorum denique partes inter se moventur, fluida vocabo. Axioma III. Eth. II, pag. 92.

3) Lemma IV. Eth. II, pag. 92.

4) Lemma V. ibid. pag. 93.

5) Eth. II. Lemma VII, schol.

Digitized by Google

immer gleichbleibenden Quantum von Materie und Bewegung bestehe.

Der menschliche Körper wird dieser Anschauungsweise gemäss als ein aus zahlreichen (plurimis) flüssigen, weichen und harten Individuen zusammengesetztes Wesen erklärt, die ihrerseits vielfach zusammengesetzt sind und von fremden Körpern auf die verschiedenartigste Weise afficirt werden. Es bedarf zu seiner Erhaltung, da ein fortwährendes Gehen und Kommen von Theilchen stattfindet, sehr vieler fremder Körper, von denen er fortwährend gleichsam wieder hergestellt werden muss; ebenso wirkt er seinerseits nach Aussen und kann fremde Körper vielfach in Bewegung setzen und bestimmen [1]). In Bezug auf die Erkenntniss bemerkt näher Spinoza, dass, wenn der flüssige Theil des menschlichen Körpers von einem fremden Körper dahin bestimmt wird, an einen andern weichen Theil häufig anzustossen, er dessen Oberfläche verändert und ihm gleichsam gewisse Spuren des wirkenden fremden Körpers aufdrückt [2]), wo er ohne Zweifel unter dem weichen Theile das Gehirn, unter dem flüssigen aber die Lebensgeister, nach Des Cartes die subtilissimae partes sanguinis versteht, welche die Sinneneindrücke auf's Gehirn fortpflanzen.

So wird der menschliche Körper auf die angegebene Art als auf mechanischer Zusammensetzung beruhend und in der mannichfaltigsten Weise von fremden Körpern afficirt gedacht. Wenn das letztere geschieht, so ist klar, dass die Idee davon, wie wir afficirt werden, nicht nur die Natur des menschlichen Körpers selbst, sondern zugleich auch die des fremden afficirenden Körpers in sich schliessen muss [3]). Es wird die Seele also, so oft ihr Körper auf solche Weise afficirt wird,

1) Eth. II, Postul. I—VI.

2) Ibid. Postul. V.

3) Eth. II, prop. 16. Coroll. I—II. Hinc sequitur primo Mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere. Sequitur secundo, quod ideae quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis naturam indicant, quam corporum externorum naturam indicant, quod in Appendice partis primae multis exemplis explicui.

Digitized by Google

da bei der Affection unser Körper und der fremde integrirende Elemente der Erkenntniss sind, den fremden Körper als wirklich existirend oder als ihr gegenwärtig sich vorstellen müssen, bis ein anderer Affect eintritt, der die Existenz oder Gegenwart jenes ersten fremden Körpers ausschliesst [1]. Es kann auch die Seele fremde Körper, selbst dann, wenn sie nicht existiren oder gegenwärtig sind, doch als gegenwärtig betrachten, indem sie sich nämlich jenen ihren Affect vorstellt [2].

Solche Vorstellungen, die wir als Bilder der Imagination (rerum imagines) bezeichnen [3], müssen nun sehr wohl von den das Wesen ausdrückenden Ideen unterschieden werden, zu denen sie sich wie Aeusserliches und Indirectes zu Innerm und Directem verhalten. Die Idee des Petrus z. B., die das Wesen der Seele des Petrus ausmacht (constituit), drückt das Wesen des Körpers des Petrus selbst **direct** aus, **und hat Dasein nur so lange, als Petrus selbst da ist,**

1) Ibid. Prop. 17.

2) Ibid. Prop. 17, Coroll. Mens corpora externa a quibus Corpus humanum semel affectum fuit, quamvis non existant nec praesentia sint, contemplari tamen poterit, veluti praesentia essent. Demonstr. Dum corpora externa Corporis humani partes fluidas ita determinant, ut in molliores saepe impingant, earum plana mutant, unde fit, ut inde alio modo reflectantur, quam antea solebant et ut etiam postea, iisdem novis planis spontaneo suo motu occurrendo, eodem modo reflectantur ac cum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt et consequenter ut Corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo Mens iterum cogitabit, hoc est, Mens iterum corpus externum ut praesens contemplabitur; et hoc toties, quoties Corporis humani partes fluidae spontaneo suo motu iisdem planis occurrant. Quare quamvis corpora externa, a quibus Corpus humanum effectum semel fuit, non existant, Mens tamen eadem toties ut praesentia contemplabitur, quoties haec corporis actio repetetur.

3) Eth. II, prop. 18. Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi Mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur. Bei dieser Gelegenheit giebt Sp. Auskunft über das Gedächtniss, im darauf folgenden Scholion. Hinc clare intelligimus, quid sit Memoria. Est enim nil aliud, quam quaedam concatenatio idearum naturam rerum quae extra Corpus humanum sunt, involventium, quae in Mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum Corporis humani.

Digitized by Google

während die Idee, die ein Anderer z. B. Paulus, von Petrus hat, vielmehr die Beschaffenheit des Körpers des Paulus, als die Natur des Petrus selbst, auf den sie sich bezieht, anzeigt und demgemäss auch ohne des Petrus Dasein oder Gegenwart bestehen mag [1]).

Was nun die Idee, welche das formale Wesen der menschlichen Seele ausmacht, betrifft, so nimmt Spinoza keinen Anstand, im schroffsten Gegensatze mit Des Cartes zu erklären, dass dieselbe nicht einfach, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt sei. Jede dieser Ideen bezieht sich aber nicht etwa auf einen Theil des Körpers an sich allein [2]), sondern auf die Affectionen, die der Körper erleidet, da die menschliche Seele weder sich noch den Körper anders erkennt und von seiner Existenz weiss, als dadurch, dass sie die Ideen der Affectionen hat, die er erleidet [3]). So sind wir, um das Wesen der menschlichen Seele zu erforschen, zunächst auf ihren Körper gekommen, von da aber kommen wir auf die Affectionen, die dieser wiederum erleidet. Es ist dabei klar, dass die Idee irgend einer Affection des menschlichen Körpers weder die adaequate Erkenntniss von Theilen des Körpers oder vom ganzen Körper, noch auch die eines fremden Körpers in sich schliesst. Solch' eine adaequate Erkenntniss aller Theile des Körpers und somit des Körpers selbst, sowie des fremden afficirenden Körpers ist allein in Gott, der von unendlichen Ideen zugleich afficirt wird, und jegliche Sache eher in ihrer Individualität und ihrem Fürsichsein als in ihrem Verhältniss zu einem Andern erkennt, während der Mensch die Idee der Dinge eher in ihren Beziehungen, als in ihrem Wesen an sich auffasst [5]). Diese Ideen also der Affectionen des

1) Eth. II, prop. 17. schol.
2) Eth. II, prop. 1[illegible]
3) Eth. II, prop. 19. prop. 23.
4) Ibid. prop. 24. prop. 27.
5) Prop. 26. Dem. Quatenus exterum corpus individuum est, quod ad Corpus humanum non refertur, eius idea sive cognitio in Deo est, quatenus Deus affectus consideratur alterius rei idea, quae ipso corpore externo prior est natura. Quare corporis exteri adaequata

Digitized by Google

menschlichen Körpers, vermittelst welcher allein die Seele sich von der wirklichen Existenz fremder Körper, so wie von ihrer eignen überzeugt, sind insofern sie sich nur auf die menschliche Seele beziehen, nicht klar und bestimmt, sondern verwirrt, wie sie denn als der blossen Einbildungskraft angehörend bezeichnet wurden, und es folgt daraus, dass die menschliche Seele, da sie sich nicht anders als durch die Ideen der Affectionen des Körpers erkennt, weder von sich selbst noch von ihrem Körper noch von fremden Körpern eine angemessene, sondern nur eine verwirrte und verstümmelte Erkenntniss habe, so lange sie nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur (ex communi naturae ordine) die Dinge wahrnimmt. Aus dieser äusserlichen, dem zufälligen Begegnen mit den Dingen entnommenen Erkenntniss kann man auch nur sehr unvollkommne Schlüsse über die Dauer des eignen und fremder Körper ziehen, da uns der Grund der Erhaltung und Zerstörung unbekannt bleibt, weshalb so betrachtet die Dinge als zufällig erscheinen, obgleich sie diess an sich, wie schon oben gezeigt wurde, keineswegs sind [1]).

Wie nun einerseits das Unangemessene, Verstümmelte

---

cognitio in Deo non est, quatenus ideam affectionis humani Corporis habet, sive idea affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit. Daran schliesst sich das Coroll. Prop. 26: Quatenus Mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam eius cognitionem non habet. Ferner prop. 28: Ideae affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae. Im Scholion heisst es: Idea quae naturam Mentis humanae constituit, demonstratur eodem modo non esse, in se sola considerata, clara et distincta.

1) Prop. 29. Coroll. et schol. — Prop. 30. — Prop. 31. — Prop. 30. Coroll. Hinc sequitur, omnes res particulares contingentes et corruptibiles esse. Nam de earum duratione nullam adaequatam cognitionem habere possumus et hoc est id, quod per rerum contingentiam et corruptionis possibilitatem nobis est intelligendum. Nam praeter hoc (nämlich ausser dieser verwirrten, falschen Betrachtungsweise) nullum datur contingens. Es bedarf kaum bemerkt zu werden, dass diese Bemerkung Sp.'s von äusserster Wichtigkeit für seine Metaphysik sei.

Digitized by Google

und damit Fehlerhafte solcher Ideen keinen positiven Grund hat, sondern grade in einem Mangel und im Unzureichenden der Erkenntniss besteht [1]), so muss andrerseits das an sich Allgemeine in der Erkenntniss, welches also dem Körper des Erkennenden mit fremden Körpern gemeinschaftlich ist [2]) und im Theile sowohl, als im Ganzen sich findet, Gegenstand nur angemessner Erkenntniss sein, da sich ein Mangel dabei nicht denken lässt. Nennt man diese Erkenntniss des Allgemeinen Vernunfterkenntniss, so lautet dieser Satz: alle Vernunfterkenntniss ist wahr. Und da, die Dinge als zufällig anzusehen, auch nur einen Mangel der Erkenntniss voraussetzt, so wird die Vernunft dagegen den nothwendigen Zusammenhang erkennen [3]).

War es ferner ein Satz der Metaphysik, dass die einzelnen Dinge ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, sondern sowohl ihrem Dasein als Wesen nach auf ihn bezogen werden müssen, so ergiebt sich, dass die Idee eines jeden Körpers d. h. eines existirenden einzelnen Gegenstandes unausbleiblich die Idee des ewigen und unendlichen Wesens, Gottes, mit sich führt [4]). Diese Erkenntniss Gottes und von Gott aus muss aber eine adaequate sein, da sie eine allgemeine d. h. Vernunfterkenntniss ist; sie kann

1) Eth. II, prop. 33.: Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur. Der Beweis wird indirect geführt. Prop. 34. Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est. Demonstr. Cum dicimus dari in nobis ideam adaequatam et perfectam, nihil aliud dicimus quam quod in Deo, quatenus nostrae Mentis essentiam constituit, detur idea adaequata et perfecta, et consequenter nihil aliud dicimus quam quod talis idea sit vera. — Prop. 35.

2) (pag. 172.). Man vergleiche Des Cartes' Princip. Phil. I, §. 31.

3) Eth. II, prop. 41—42. prop. 44.

4) Propositio 45. Im Scholion heisst es: Hic per existentiam (rei cuiuscunque) non intelligo durationem, hoc est existentiam quatenus abstracte concipitur et tanquam quaedam quantitatis species. — — Loquor, inquam, de ipsa existentia rerum singularium, quatenus in Deo sunt. Nam etsi unaquaeque ab alia re singulari determinetur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaeque in existendo perseverat, ex alterna necessitate naturae Dei sequitur.

Digitized by Google

auch Niemandem entgehen, da sie sich aus jeder Idee einer körperlichen Affection, die wir haben, ableitet und dazu gleichsam den Hintergrund bildet. Die Idee des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche in jeder andern Idee liegt, ist aber stets angemessen und vollkommen [1]. Von diesem Standpunkt aus, dass das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit das allerbekannteste und erste unserer Seele als solcher ist, muss man, weil alles in Gott ist und durch ihn begriffen wird, die adaequate Erkenntniss alles übrigen ableiten [2]. Die menschliche Erkenntniss hat sich also genau der innern Ordnung der Natur anzuschliessen; die Theorie des Wissens ist in höchster Harmonie mit dem Gesetze des Seins, wie der Parallelismus der realen und idealen Welt in jenen Satz sich fasste, dass die Ordnung und Verbindung der Ideen und der Dinge identisch sei.

Hier erhellt denn auch der wichtige Umstand, dass wer die wahre Idee hat, zugleich weiss, dass er die wahre Idee habe und daran nicht zweifeln könne. Die wahre Idee ist die Idee in Gott und insofern wir dieselbe haben, sind wir ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes, dessen Untrüglichkeit in seinem Wesen liegt und daraus auf adaequate und intuitive Weise von uns erkannt wird [3].

1) Prop. 47. — Schol. eiusd. prop. Hinc videmus Dei infinitam essentiam eiusque aeternitatem omnibus esse notam. Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus atque adeo tertium illud cognitionis genus formare — de cuius praestantia et utilitate in quinta Parte (der eigentlichen Ethik) erit nobis dicendi locus. Quod autem homines non aeque claram Dei ac notionum communium habeant cognitionem, inde fit, quod Deum imaginari nequeant, ut corpora, et quod nomen Deus iunxerunt imaginibus rerum, quas videre solent, quod homines vix vitare possunt, quia continuo a corporibus externis afficiuntur etc.

2) Prop. 46. — Dem.: Demonstratio praecedentis propositionis Universalis est et sive res ut pars, sive ut totum consideretur, eius idea sive totius sit sive partis, Dei aeternam et infinitam essentiam involvet. Quare id, quod cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei dat, omnibus commune et aeque in parte ac in toto est adeoque erit haec cognitio adaequata.

3) Eth. II, prop. 43. Qui veram habet ideam, simul scit se veram ha-

Digitized by Google

Identität von Erkennen und Wollen.

Des Cartes hatte der menschlichen Seele zwei Arten von Aeusserungen beigemessen, das Erkennen (percipere) und das Wollen (velle), die einander entgegengesetzt wurden, insofern jenes als eine Function des Leidens, diess als eine Function der Thätigkeit von ihm angesehen wird; Spinoza thut den ungeheuren Schritt, Erkennen und Wollen für identisch zu erklären. Er knüpft — nur dadurch ist es möglich — an Des Cartes' Definition des Willens an, der denselben als Urtheilskraft d. h. als ein Vermögen, seine Erkenntniss zu bejahen oder zu verneinen, erklärt hatte, und weist, da auch er das Wollen für weiter nichts gelten lässt, auf eine sehr einfache Weise nach, dass es sich in der That von dem blossen Erkennen nicht unterscheide, weil das Gewisse oder Ungewisse unserer Erkenntniss nicht etwa von einer irgend woher stammenden Zustimmung, sondern von der Angemessenheit oder Unangemessenheit der Ideen abhange [1]. Die Gewissheit liegt also in der Wahrheit selbst, die sich und ihr Gegentheil, den Irrthum, offenbart — die Wahrheit aber ist in der Idee, welche somit allein über sich zu urtheilen d. h. zu wollen vermag [2].

Die nächste Folge dieses Satzes ist dann, dass wie eine absolute Macht des Erkennens abgelehnt wurde und die Ideen immer nur als an die göttliche Nothwendigkeit geknüpfte, einzeln bestimmte Modi erscheinen, so eine besondere Willens-

---

bere ideam nec de rei veritate potest dubitare. — Im Scholion: Nemo qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet ideam quid mutum instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse, nempe ipsum intelligere; et quaeso quis scire potest se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelliget? hoc est quis potest scire se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit?

1) Des Cartes' Satz, man könne auch gegen besseres Wissen fehlen, ist also beseitigt. Spinoza hält sich zum socratischen οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει.

2) Eth. II, prop. 49. In Mente nulla datur volitio sive affirmatio sive negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit.

Digitized by Google

kraft d. h. ein Wille als eine einheitliche Seelenkraft entschieden geleugnet wird und nur einzelne Willensacte (volitiones) übrig bleiben, die eben mit den einzelnen Ideen zusammenfallen. Demnach giebt es in der Seele keinen absoluten Willen, sondern sie wird diess oder jenes zu wollen, stets von einer Ursache bestimmt, die ihrerseits auch von einer Ursache bestimmt ist, und diese wiederum von einer andern und so fort ins Unendliche [1].

Dadurch wird nun auch die sogenannte Willensfreiheit unmittelbar aufgehoben, deren Schein dadurch entsteht, dass die Menschen sich wohl ihrer Handlungen bewusst sind, aber nicht der übrigens immer vorhandenen doch oft verborgenen Gründe ihrer Handlungen [2]. Es ist in der That unmöglich, dass Spinoza, der jede Einwirkung der Seele auf den Körper leugnet [3], das Denken aber nach dem Gesetz der reinen Causalität vor sich gehen lässt, einen besondern Willen, der etwa nach Zwecken handelte, annähme. Consequent wäre gewesen, den Willen ganz zu leugnen, welches wenigstens unter der eben angeführten Form geschieht, dass er mit dem Denken zusammenfalle.

So sieht man, dass der Parallelismus des Realen und Idealen, welcher von der Philosophie Des Cartes' durch die in dessen Schule mit Recht gerühmte scharfe Trennung des Geistigen und Materiellen nur dunkel vorgezeichnet war, und für den innern Ausbau des Systems Spinoza's eines der allerwichtigsten Momente ist, hier folgerichtig in einen Determinismus der ganzen Seelenthätigkeit endet, welcher die Ethik mit der Metaphysik in unmittelbaren Zusammenhang bringt. Doch muss, ehe dieser Zusammenhang erwogen wird, noch eine andre Verknüpfung jener beiden Gebiete, die für Spinoza nur ein einziges sind, aufgefasst werden.

1) In Mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed Mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. — Eth. II, prop. 48. Eodem modo, fügt Sp. hinzu, demonstratur in Mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc.

2) Eth. I, Append.

3) Eth. III, prop. 2.

Digitized by Google

b. Von den Affecten [1]).

Um die Affectenlehre Spinoza's zu verstehen, muss man einerseits auf das zurückgehen, was Des Cartes über diesen Gegenstand gesagt hat, andrerseits aber den allgemeinen Standpunct unseres Philosophen selbst vor Augen haben, welcher war, nachzuweisen, wie eine Einheit des Menschen mit Gott bestehe und wie sie zu bewerkstelligen sei, insofern sie noch nicht bestehe. Um nun diesen Punct zu erreichen und aufzuklären, wird jene cartesische Kategorie von Thätigkeit und Leiden der Seele benutzt, die auf den Menschen überhaupt übertragen wird. Hat aber Des Cartes das Thätige in den Willen, das Leiden in das Erkennen (sofern es nicht Willenserkenntniss ist) gesetzt, so muss freilich bei Spinoza, der Willen und Erkennen verschmolzen hat, eine andre Deutung jener Begriffe eintreten.

Jedes Ding, sagt Spinoza, sucht soviel ihm möglich ist, in seinem Sein zu verharren [2]). Jedes Sein ist nämlich ein bestimmter Ausdruck der göttlichen Macht, und das Streben, diess Sein zu erhalten, das actuelle Wesen oder die Macht der Dinge selbst, die gesteigert oder vermindert werden kann [3]). Wir steigern unsere Macht, wenn in oder ausser uns etwas geschieht, dessen adaequate und vollständige Ursache wir sind — dann handeln wird; wir leiden dagegen und unsere Macht vermindert sich, wenn in und um uns etwas erfolgt, dessen Ursache wir nur zum Theil sind [4]). Diess auf die

1) Eth. pars III und IV.

2) Eth. III, prop. 6.

3) Eth. III, prop. 7.: Conatus, quo unaquaeque res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam.

4) Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur et etiam aliis, qui eiusdem agendi potentiam nec maiorem nec minorem reddunt. (postul. I. Eth. III.). — Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est, cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex

Digitized by Google

Seele allein angewandt, ergiebt, dass dieselbe thätig ist, insofern sie adaequate und confuse Ideen besitzt und zwar um so stärker, je mehr unangemessene Ideen in ihr sich finden, so dass also von einem Leiden der Seele nur insofern die Rede sein kann, als sie etwas hat, welches eine Negation in sich schliesst, eben die unangemessenen Ideen, und insofern sie als ein Theil der Natur betrachtet wird, der für sich ohne anderes nicht klar und bestimmt erkannt werden mag [1]).

Wieder parallel damit geht das Körperliche, in dem der Ursprung der Affecte liegt. Der (körperliche) Affect nämlich entsteht, wenn der Körper thätig ist oder leidet, so dass es also thätige Affecte und Affecte des Leidens giebt, je nachdem die Macht des Körpers in der Affection gesteigert oder verringert wird [2]). Sind wir die adaequate Ursache eines Affects, sagt Spinoza, so sind wir thätig, wo nicht, so leiden wir. Bezieht man nun diese, zunächst und eigentlich körperlichen Affecte auf die Seele, in welchem Sinne man — diess ist für das Verständniss des Folgenden wichtig, auch von Affect schlechthin statt von der Idee des Affects zu reden pflegt, so erscheint er als ein Leiden des Geistes (animi pathema), nämlich als eine verwirrte Idee, durch welche die Seele die grössere oder geringere Existenzkraft ihres Körpers oder eines Theils desselben, gegen früher, bejaht, und durch deren Vorhandensein sie mehr an diess, als an ein anderes

---

nostra natura aliquid sequitur, cuius non nisi partialis causa sumus. Definit. II Partis III Eth.

1) Eth. III, prop. — Prop. III: Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent. Scholion. Videmus itaque passiones ad Mentem non referri nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit sive quatenus consideratur naturae pars quae per se absque aliis non potest clare et distincte percipi: et hac ratione ostendere possem, passiones eodem modo ad res singulares, ac ad Mentem referri, nec alia ratione posse percipi; sed meum institutum est, de sola Mente humana agere.

2) Per affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur vel minuitur iuvatur vel coërcetur et simul harum affectionum ideas.

Digitized by Google

zu denken bestimmt wird [1]). Diese Beziehung nun der körperlichen einander entgegengesetzten Affectionen auf die Seele als Affecte, ist der Grund eigenthümlicher psychologischer Zustände und Kämpfe, von denen gleich die Rede sein wird.

Das allgemeine Streben in seinem Sein zu verharren, ohne Rücksicht dabei auf irgend eine Dauer, also das unendliche Selbsterhaltungsstreben wird die Begierde (cupiditas) genannt, die auf die Seele zugleich bezogen, aber ohne mit Bewusstsein verbunden zu sein, Trieb (appetitus) heisst. Dieser Affect ist also weiter nichts, als das Wesen des Menschen selbst, insofern es aus irgend einer gegebenen Affection zum Handeln bestimmt gedacht wird [2]). Lust ist derjenige Affect, wodurch die Seele zu grösserer Vollkommenheit, Traurigkeit der, wodurch sie zu geringerer Vollkommenheit übergeht [3]). Diese Veränderungen der Seele geschehen, wie sich versteht, parallel mit den körperlichen, weil die Idee alles dessen, was die thätige Kraft des Körpers vermehrt oder vermindert, unterstützt oder hemmt, auch die Denkkraft der Seele in eben dem Maasse vermehrt oder vermindert, unterstützt oder hemmt, wie überhaupt der Werth der Ideen und die actuelle Denkkraft sich nach dem Werthe des Objects, des Körpers richtet [4]).

---

1) Explicat. Affect. General. p. 197. tom. II.

2) Eth. III, prop. 9. Mens tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo Esse perseverare infinita quadam duratione et huius sui conatus est conscia. Im Scholion: Inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur quatenus sui appetitus sunt conscii et propterea sic definiri potest nempe: Cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus nihil nos conari, velle, appetere neque cupere quia id bonum esse iudicamus sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, appetimus atque cupimus. — Def. Affect. pag. 183. tom. II.

3) Eth. III, prop. 11. Schol. Explicat. Affect. p. 184.

4) Eth. III, prop. 11. — Cum — supra dixerim, Mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod Mens ideam sui Corporis vel alicuius eius partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo Corpore affirmaverat.

Digitized by Google

Diese drei Affecte nun, Begierde, Lust und Traurigkeit, werden als Grundaffecte bezeichnet, von denen der eine die allgemeine Richtung auf Thätigkeit angiebt, die andern Anticipationen des Mehr oder Weniger in unserm Wesen sind [1]. Bemerkenswerth ist hier der Unterschied von Des Cartes, dessen Buche de passionibus übrigens diese Betrachtungsweise doch wieder entnommen ist. Des Cartes hat, seinen eigenen Vorschriften entgegen, dass man bei Naturdingen nach einem Zweck nicht fragen dürfe, einen teleologischen Erklärungsgrund für die Leidenschaften aufgestellt, dass sie uns nämlich zu dem Zwecke gegeben wären, um gewisse Vorstellungen festzuhalten, deren Erhaltung für uns nützlich ist. Ueberhaupt sei ihr Wesen, auf das uns Nützliche oder Schädliche (Gute und Schlimme) zu gehen, wobei die Natur von selbst uns darüber belehre, was nützlich und schädlich sei. Man sieht, es ist bei ihm das Denken, die Vorstellung, die Erkenntniss das Prius, der die Leidenschaft erst folgt und nachsteht; Spinoza lässt aber seinem Causalitätsprincip getreu [2]) den Affect selbst als Prius vorausgehen und nach ihm erst sich unsere Idee davon und überhaupt von dem uns Nützlichen und Schädlichen bestimmen. Daher sagte er also, dass wir nichts wollen und begehren, weil wir es für gut erachten, sondern gerade im Gegentheil erachten wir darum etwas für gut, weil wir es suchen, wollen und begehren [3]). Es ergiebt sich dabei von selbst, dass das Gute ein rein-subjectives ist und das Gute als das Subjectiv-nützliche definirt werden muss [4]).

Nam idearum praestantia et actualis cogitandi potentia ex obiecti praestantia aestimatur. tom. II, pag. 198.

1) Explic. Gen. Affect. p. 185.

2) Hier erscheint auch wieder die oben angedeutete Praeponderanz des Körperlichen. M. vergl. pag. 155.

3) Man vergleiche pag. 187.

4) So schon Cogitata Metaphysica Cap. VI, pag. 105. tom. I: Res sola considerata neque bona dicitur neque mala sed tantum respective ad aliam; ideoque unaquaeque res diverso respectu eodemque tempore bona et mala potest dici. — Bonum et malum non nisi respective dicuntur (de Emend. Int. pag. 407. tom. II.). — Bonum et malum quod attinet,

Digitized by Google

Hatte Des Cartes ferner sechs Grundleidenschaften angenommen, so hat Spinoza die Theorie insofern sehr vereinfacht, dass er Liebe auf Lust, Hass auf Traurigkeit zurückführt, die Bewunderung zurücksetzt und so nur die obengegenannten drei übrigbehält, von denen er die Begierde wieder mehr hervorhebt als Des Cartes und somit zu der von Kant später wieder aufgenommenen Aristotelischen Ansicht zurückkehrt.

Die Seele strebt sowohl als klar denkende wie als verwirrt denkende in ihrem Sein sich zu behaupten[1]; daraus ergiebt sich, dass sie soviel als möglich das zu imaginiren sucht, was die thätige Kraft des Körpers vermehrt und unterstützt[2], mit der ja wieder ihre eigene Kraft Hand in Hand geht; sie die Seele wird daher auch ihre Einbildung von dem abwenden, welches ihre und des Körpers Macht vermindert oder hemmt[3]. Daraus ergeben sich die wichtigen Affecte der Liebe und des Hasses. Die Liebe ist Lust, von der Idee der äussern Ursache begleitet[4]. Hass ist Traurigkeit, von der Idee der äussern Ursache begleitet. Dieses Wesen der Liebe und des Hasses ist der Grund, warum der Liebende nothwendig das Geliebte um sich haben und erhalten will, warum im Gegentheil der Hassende den Gegenstand seines Hasses von sich zu entfernen und umzubringen trachtet[5].

---

nihil positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus (Eth. IV, pag. 202.). — Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicuius simus compotes. Def. I und II. Eth. IV, pag. 203. — Unusquisque ex suo affectu iudicat seu aestimat quid bonum quid malum quid melius quid peius et quid denique optimum quidve pessimum sit. Eth. III, prop. 39. Schol.

1) Eth. III, prop. 9.

2) Eth. III, prop. 12. — Prop. 13.

4) Prop. 11.

3) Bei dieser Gelegenheit polemisirt Sp. gegen Des Cartes' Definition der Liebe, dass sie sei voluntas amantis se iungendi rei amatae, worin nicht das Wesen, sondern nur eine Eigenthümlichkeit (proprietas) der Liebe ausgesprochen sei. Es ist das wieder ein Kämpfen gegen ein teleologisches Element.

5) Amor nihil aliud est, quam Laetitia concomitante idea causae externae

Digitized by Google

So giebt es im Menschen einen doppelten Kampf, zuerst der activen und passiven Affecte miteinander, sodann der Affecte überhaupt mit dem reinen Denken. Die Vermittlung zwischen beiden Kampfeszuständen geben die thätigen Affecte, insofern dieselben ins reine Denken, welches insofern als der höchste Affect der selbstbewussten Lust erscheint, emporgehoben werden können; wogegen die passiven Affecte, die sich auf Verminderung unseres Seins beziehen, ganz ausgeschlossen werden müssen. Der erstere Kampf lässt sich nun in seinen allgemeinen Erscheinungen auf Gesetze zurückführen, die eine Statik des Seelenlebens abgeben: der andre aber liefert die Ethik, wo es nicht mehr auf die Betrachtung der blossen psychischen Spannung abgesehen ist, sondern darauf, Vorschriften für die Ueberwindung der Affecte überhaupt und zur Rückkehr ins reine Denken d. h. in Gott, zu gewinnen; in dessen Idee, wie wir sehen werden, das Denken und der reine Affect eins geworden sind.

Statik der Affecte.

Spinoza hat nicht weiter auseinandergesetzt, wie er die Affecte der Lust und Liebe näher sich denke, in deren Definition, dass vermittelst ihrer die Seele zu grösserer Vollkommenheit übergehe, doch ein Widerspruch liegt — der Widerspruch nämlich, wonach der Affect immer als ein Leiden der Seele oder eine verwirrte Idee bezeichnet wird, andrerseits es nun doch heisst, dass Lust und Liebe unsere Thätigkeit erhöhen. Einerseits sind also diese Affecte die Begleiter, gleichsam die andre Seite adaequater Ideen, andrerseits werden sie selbst unangemessne Ideen genannt, in welcher letzterer Eigenschaft sie die Befähigung empfangen, den andern Affecten des Leidens gegenüberzutreten.

Der Mensch findet sich wie beim gewöhnlichen Erkennen, so bei seinen Affecten im Kampf mit dem Universum [1]. Ein

et Odium nihil aliud quam Tristitia, concomitante idea causae externae. Eth. III, prop. 13. schol. Man vergl. pag. 186. tom. II.

1) Res unaquaeque potest esse per accidens causa Laetitiae Tristitiae vel cupiditatis.

Digitized by Google

gewisses Maass der Kraft, sein Erhaltungsstreben, setzt er den auf ihn von allen Seiten eindringenden Kräften der andern Naturwesen entgegen; dieses Streben ist sein Sein, seine Kraft, seine Begierde, Lust und Seligkeit; insofern er aber überwunden wird, tritt Nichtsein, Ohnmacht, Traurigkeit ein. Gut ist daher alles, was ihm in seinem Sein hilft und ihn fördert; schlecht, was ihn in seiner Kraft herunterbringt und ihm Widerstand leistet, so dass diese Begriffe, wie schon oben bemerkt, noch schärfer wie bei Des Cartes die Bedeutung des subjectiv- oder besser individuell-Nützlichen und Schädlichen empfangen [1].

Das Affectenleben wird theils durch die Imagination, als durch dasjenige Vermögen, auch Vergangnes und Abwesendes vorzustellen [2], ins Unendliche variirt, theils durch den Umstand, dass wir uns neben dem Affecte noch immer eine Vorstellung dessen machen können, wodurch er hervorgerufen wird. Aus dem erstern Umstande entspringen Hoffnung, die unbestimmte Lust, welche aus dem Bilde einer zukünftigen oder vergangnen ihrem Ausgange nach noch ungewissen Sache kommt, ferner Furcht als die entsprechende unbestimmte Unlust; Sicherheit (securitas) und Verzweiflung, die Steigerungen der Hoffnung und der Furcht, endlich Freude (gaudium) und Gewissensbisse, die sich auf Vergangnes so beziehen, wie Hoffnung und Furcht auf die Zukunft [3]. Daraus alsdann, dass unsere Affecte von der Vorstellung der Ursachen derselben begleitet werden mögen, also aus der Liebe und dem Hasse, ergiebt sich wieder eine eigenthümliche Wiederumkehr von der Liebe und dem Hasse aus zu neuer Lust und neuer Trauer, da sich der stets freuen wird, welcher den Gegenstand seiner Liebe erhalten oder den Gegenstand seines Hasses untergehen sieht; und umgekehrt der, welcher den Gegenstand seines Hasses erhalten und den seiner Liebe umkommen sieht, traurig sein muss [4]. So kann

1) Man vergl. pag. 190.
2) Eth. III, prop. 18.
3) Eth. Pars III pag. 187—188. Def. XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII.
4) Eth. III, prop. 19 und 20.

Digitized by Google

denn auch die Liebe per accidens Ursache der Trauer, der Hass per accidens Ursache der Lust sein, was zu den mannigfachsten Mischungen der Affecte Anlass giebt.

Es ergeben sich nun folgende Definitionen von Affecten, die Spinoza auf einfache Weise aus der angegebenen Grundanschauung ableitet [1]. Neigung ist Lust begleitet von der Idee dessen, was per accidens Ursache der Lust ist. Abneigung ist Traurigkeit, begleitet von der Idee dessen, was per accidens Ursache der Traurigkeit ist [2]. Gunst ist Liebe gegen Jemanden, der einem Andern wohlthat. Missgunst (indignatio) ist Hass gegen Jemanden, der einem Andern Ubeles that [3]. Vorliebe (existimatio) ist, von Jemandem vor Liebe zu gut denken. Verachtung, von Jemandem aus Hass zu schlimm denken [4], so dass also Vorliebe und Verachtung Wirkungen oder Eigenschaft des Liebens und Hassens sind. — Neid ist Hass, insofern er den Menschen so erfasst, dass er durch eines Andern Glück traurig wird und durch eines Andern Unglück zur Freude kommt [5]. Mitleid ist Liebe, sofern der Mensch sich am Glück eines Andern freut und über eines Andern Unglück sich betrübt [6]. Demuth ist Traurigkeit, die dadurch entsteht, dass der Mensch seine Ohnmacht oder Schwäche betrachtet [7]. Die Reue ist Traurigkeit begleitet von der Idee einer That, die wir aus freiem Willen begangen zu haben meinen [8]. Stolz ist, von sich aus Eigenliebe zu gut zu denken [9]. Ruhm ist Lust über eine Handlung, von der

1) Diess ins Einzelnste zu verfolgen, würde zu weit führen: nur das Wichtigere soll hervorgehoben werden.

2) Def. VIII u. IX pag. 187. Eth. III.

3) Eth. III, Definit. XIX und XX pag. 189.

4) Eth. III, Def. XXI und XXII pag .189.

5) Ebendaselbst Def. XXIII.

6) Ebend. pag. 190 Def. XXIV.

7) Ebend. Def. XXVI.

8) Ebend. pag. 190. Def. XXVII. Die Reue beruht also auf einer reinen Fiction (vergl. Eth. II, prop. 35. Schol. und pag. 120 ds. Abhandlung). —

9) Ebend. pag. 191. Def. XXVIII.

Digitized by Google

wir das Lob Anderer erwarten. Niedergeschlagenheit ist, von sich vor Traurigkeit zu gering denken [1]). Schaam ist Traurigkeit, begleitet von der Idee einer Handlung, über die wir den Tadel Anderer erwarten [2]). Spinoza unterscheidet sehr wohl davon die Schaamhaftigkeit, welche Furcht vor der Schaam ist und die den Menschen zurückhält, Unanständiges zu begehen. Dieser steht die Schaamlosigkeit gegenüber. Damit sind die hauptsächlichsten Affecte, die sich aus Lust und Trauer ableiten, angeführt, und es wird zu denen übergegangen, die aus der Begierde kommen sollen. Dahin gehören die Sehnsucht [3]), die auf dem Gedächtniss fusst; Wetteifer, der aus der Begierde Andrer neben unserer Begierde entsteht [4]); Dankbarkeit, d. h. Streben, dem wohlzuthun, welcher uns Wohlthat erwiesen [5]); Wohlwollen oder Streben, dem wohlzuthun, über den wir Mitleid empfinden [6]); Hass oder Begierde, die durch Hass uns treibt, Jemandem Böses zu thun [7]); Rache und Grausamkeit [8]), Furcht oder Begierde ein grösseres Uebel durch ein kleineres zu meiden [9]), Kühnheit oder Begierde etwas zu thun, was Andre unter gleichen Umständen zu thun sich hüten würden [10]). Die Humanität (humanitas) zählt Spinoza auch zu den Affecten, indem er sie mit der Bescheidenheit

1) Ebend. pag. 192. Def. XXIX und XXX. Sp. macht dabei folgende tiefsinnige Bemerkung: Hi affectus, Humilitas et Abiectio, rarissimi sunt; nam natura humana in se considerata, contra eosdem, quantum potest, nititur (aus ihrem Selbsterhaltungsstreben — vide Prop. 15 et 34. Eth. III) et ideo qui maxime credantur abiecti et humiles esse, maxime plerumque ambitiosi et invidi sunt.

2) Ebend. Def. XXXI. Sp. setzt hinzu: quia fieri potest, ut Laetitia qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit et unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se Laetitia afficere imaginatur, facile ergo fieri potest, ut gloriosus sit, superbus et se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est. Eth. III, prop. 30. Schol.

3) Ebend. Def. XXXII. 4) Ebend. Def. XXXIII. 5) Ebend. Def. XXXIV. 6) Ebend. Def. XXXV. 7) Ebend. Def. XXXVI. 8) Ebend. Def. XXXVII und XXXVIII.

9) Ebend. Def. XXXIX. 10) Ebend. Def. XL.

Digitized by Google

identificirt und als das Streben auffasst, das zu thun, was den Menschen gefällt und das zu meiden, was ihnen missfällt [1]). Der Ehrgeiz ist ihm die unmässige Begierde nach Ruhm, von der er bemerkt, dass sie überhaupt im Menschen stattfinde, so lange noch irgend ein Affect in ihm sei [2]). Diese Definitionen schliesst der Philosoph mit der Bemerkung, dass, wie alle Affecte aus den dreien, Lust, Traurigkeit und Begierde sich ableiten liessen, so auf sie zurückgebracht werden können, und dass also im Grunde genommen es nur diese drei Affecte gäbe, von denen jeder mit verschiedenen Namen benannt zu werden pflege je nach seinen verschiednen Beziehungen und Bezeichnungen [3]).

Zur Erläuterung, wie diese Affecte nun im Einzelnen entstehen und wirken, soll folgendes dienen: wenn wir Jemandem Liebe einzuflössen uns einbilden gegen das, was wir lieben, so werden wir selbst Liebe gegen ihn empfinden; Hass dagegen, wenn wir ihm Hass gegen ebendasselbe mitzutheilen uns einbilden [4]). Wer das, was er hasst, in Traurigkeit sieht, wird sich freuen; sieht er dasselbe in Lust, so wird er sich betrüben: doch kann diese Freude aus der Traurigkeit eines Andern um deswillen nicht dauernd und unangefochten sein, weil nach einem gleich anzuführenden Satze Traurigkeit, die man an einem Mitgeschöpfe sieht, wieder auch Trauer hervorruft [5]). Wenn wir uns einbilden, dass Jemand dem von uns Gehassten Lust einflösst, werden wir ihn hassen; dagegen ihn lieben, wenn wir uns einbilden, er verursache dem von uns Gehasseten Trauer [6]). Wenn wir ein uns Aehnliches und bis dahin uns Gleichgültiges durch irgend einen ähnlichen Affect ergriffen werden sehen, werden wir von

1) Ebend. Def. XLIII.
2) XLIV. Def. Daran schliesst sich die Definition des Luxus, der Trunkenheit, des Geizes und der Wollust (Def. XLV—VIII.).
3) Eth. III, Affect. General. Def. p. 198.
4) Eth. III, prop. XXII.
5) Eth. III, prop. 23. et Schol.
6) Ibid. prop. 24. Diess giebt den Neid (vergl. oben pag. 128).

Digitized by Google

einem ähnlichen Affect ergriffen werden[1]. Wenn wir uns einbilden, dass Jemand etwas liebe, begehre oder hasse, was wir selbst lieben, begehren oder hassen, werden wir es um so beständiger lieben, begehren oder hassen. Wenn wir ihn aber das, was wir lieben, verabscheuen sehen, oder umgekehrt, so tritt ein Seelenkampf, eine Mischung entgegengesetzter Affecte für uns ein[2]. Daraus folgt, dass ein Jeder nach Kräften dahin strebt, dass ein Jeder das, was er selbst liebt, liebe und was er selbst hasst, auch hasse; worauf der Ehrgeiz beruht. Der Ehrgeizige also will, dass Alle nach seinem Kopfe leben, so dass, da alle von allen gelobt und geliebt sein wollen, einer dem Andern im Wege und Gegenstand des Hasses ist[3]. So sieht man deutlich, wie die Menschen zum Mitleiden, zum Neid und Ehrgeiz geneigt sind, welches man am deutlichsten an Kindern wahrnehmen kann, die, wie Spinoza sich ausdrückt, sich gleichsam im Gleichgewicht (in aequilibrio) oder Schwanken des körperlichen Zustandes befinden und wie sie leicht lachen oder weinen, bloss weil sie Andre lachen oder weinen sehen — so überhaupt was sie sehen, nachahmen und sich alles das wünschen, was sie Andern Vergnügen machen sehen[4].

Nach dem Bisherigen versteht sich nun von selbst, dass Jeder das, was ihm zur Lust dienlich scheint, zu befördern; was ihr aber hinderlich, oder zur Traurigkeit zu führen scheint, zu entfernen oder zu zerstören trachtet[5]. Wir suchen daher

1) Ibid. prop. 27. Diess giebt das Mitleid. Was wir bemitleiden, können wir nicht um desswillen hassen, dass er uns mit Traurigkeit erfüllt, sondern suchen es vielmehr von seinem Elend zu befreien (Prop. 27. Coroll. III. III.).

2) Eth. III, prop. 31.

3) Eth. III, prop. 31. Schol. Dabei: nemo nisi aequali virtutem invidet (prop. 55. Coroll.).

4) Ibid. prop. 32 Schol.

5) Eth. III, prop. 28. Hier sieht man denn auch die schreckliche Wahrheit des taciteischen Satzes philosophisch ein: odisse quem laeseris. Wen ich verletze, von dem versehe ich mir ein Gleiches (Furcht und Rache vergl. oben), daher suche ich ihn in seinem vorausgesetzten Vor-

Digitized by Google

ein uns ähnliches Wesen, das wir lieben, stets zur Gegenliebe zu bewegen und werden uns um so mehr erhoben fühlen (gloriabimur), je höher der Affect der Liebe bei dem von uns geliebten Gegenstande gegen uns ist [1]). Sieht dagegen Jemand, dass das Geliebte mit demselben oder einem noch engeren Freundschaftsbande, als wie er daran geknüpft ist, sich einem Dritten verbindet, so wird er von Hass gegen das Geliebte und von Neid gegen diesen Dritten erfüllt werden [2]). Diesen Hass gegen das ungetreue Geliebte heisst man Eifersucht — jener wunderliche gemischte Affect, in dem sich Hass und Liebe bekämpfen [3]).

Wer einen hasst, wird ihm zu schaden trachten, wenn er nicht ein noch grösseres Uebel davon fürchtet, und wer einen liebt, wird ihm nach demselben Gesetze wohlzuthun streben. Wer sich ferner von Jemandem gehasst weiss, ohne sich bewusst zu sein, dazu Ursache gegeben zu haben, wird den andern wieder hassen. Hat er ihm aber Ursache zum Hass gegeben, so wird er sich schämen [4]). Wer sich von Jemandem geliebt sieht, ohne dazu Veranlassung gegeben zu haben, wird ihn wieder lieben [5]): wer sich aber von dem, den er hasst, geliebt sieht, wird von Hass und Liebe zugleich bestürmt werden, wie man auch von diesen entgegengesetzten Affecten in Anspruch genommen wird, wenn man Hass gegen sich bei dem bemerkt, den man liebt [6]). Hass wird durch gegenseitigen Hass vermehrt, kann aber durch Liebe besiegt werden, so dass dann der Hass, der völlig besiegt ist, in

---

haben, mir zu schaden, unschädlich zu machen u. s. w. Ebenso wahr wäre freilich das Entgegengesetzte, dass dasjenige, dem man wohlthut, dabei Liebe errege.

1) Eth. III, prop. 34.

2) Ibid. prop. 35.

3) Prop. 35. Schol.

4) Prop. 39. Prop. 40. Im Scholion kommt Spinoza jenem Satze des Tacitus nahe, indem er sagt: praeterea haec Odii reciprocatio oriri etiam potest ex eo, quod Odium sequatur conatus malum inferendi ei, qui odio habetur, per Prop. 39 huius.

5) Prop. 41. 6) Prop. 41 Coroll. Prop. 40 Coroll.

Digitized by Google

Liebe übergeht: und zwar ist diese Liebe dann grösser, als wenn kein Hass vorangegangen wäre, weil das Bewusstsein, den Widerstand überwunden zu haben, durch das Gefühl der geltendgemachten eignen Kraft erfreut[1]).

Wenn nun nach allen diesen Sätzen der Mensch sich in einem förmlichen Gleichgewichte zwischen Lust und Traurigkeit, Thätigkeit und Leiden befindet, so hat doch Spinoza den Punkt auszumitteln gewusst, von dem aus, noch innerhalb der Affectenlehre, sich der Weg der Ethik bahnen lässt. Es ist der Umstand, dass von den ebengenannten drei Grundaffecten die Begierde (oder der Wille) der Lust näher verwandt ist, als der Traurigkeit, so dass die Verbindung beider eine grössere natürliche Energie hat, als die Traurigkeit. Der negative Ausdruck dieses Satzes ist, dass die Freude, die daher stammt, dass wir das Gehasste vernichtet oder beschädigt sehen, nicht ohne alle Traurigkeit für unsre Seele sein kann[2]); womit ausgesprochen ist, dass die Lust nie aus dem Leiden und der Zerstörung rein hervorgehen könne, dass dieselbe also ihre eigentliche Quelle nicht in der Wendung des Selbst gegen andre Mitwesen, sondern in sich, in seiner denkenden Auffassung d. h. in der Selbsterkenntniss durchs reine Denken habe. Denn da die Seele nur das sich vorzustellen trachtet, was ihre Fähigkeit zum Handeln vermehrt und sich freut, indem sie sich in ihrer Macht betrachtet, so wird diess um so mehr geschehen, je bestimmter sie sich und ihre Macht auffasst; wie sie sich betrübt, wenn sie sich ihre Ohnmacht vorstellt[3]). Es wird mit einem Worte die Begierde, oder der Wille, der aus der Lust entspringt, bei übrigens gleichen

1) Prop. 43 u. Prop. 44. Dabei bemerkt Sp. ausdrücklich, dass kein Mensch dieses Umstandes willen, dass überwundner Hass grössere Liebe erzeuge, künstlich gegen sich Hass hervorzurufen suchen werde, um ihn zu überwinden. Diess wäre gegen die Grundregel, nach der Jeder sein Sein zu erhalten und die Trauer von sich soviel als möglich zu entfernen trachtet (prop. 44 Schol.).

2) Eth. III, prop. 47.

3) Eth. III, prop. 53 u. 54.

Digitized by Google

Verhältnissen das Uebergewicht haben über die Begierde und den Willen, der aus der Traurigkeit entsteht [1]). Damit ist der Uebergang zur Ethik möglich gemacht, und die Leidenschaften, welche, mit Hamann zu reden, Glieder der Unehre sind, hören darum nicht auf, Waffen der Mannheit zu sein.

C. Ethik [2]).

Dennoch aber könnte es scheinen, als ob die Ethik, die Wissenschaft des Sittlich-guten, bei Spinoza unmöglich wäre, da er einerseits die Freiheit leugnet, andererseits die Bestimmung dessen, was gut sei, von der Individualität jedes Einzelnen abhängig macht. Doch muss man wissen, dass zuerst in Bezug auf Freiheit Spinoza wohl dieselbe leugnet, insofern dadurch ein Vermögen des Menschen ausgedrückt werden soll, sich der Naturnothwendigkeit zu entziehen, wie sie vielfach aufgefasst worden ist, dass er aber keineswegs die Freiheit leugnet, sich mittelst der Vernunft über die Leidenschaften zu erheben; der andre Einwand aber wird dadurch beseitigt, dass das wirkliche Gute, welches allerdings formell genommen auf der Individualität beruht, nach der Hand und seinem Inhalt nach als ein allgemein gültiges (die reine Denkthätigkeit nämlich) und als auf Jeden gleichmässig gehend nachgewiesen wird. Dadurch ist die Möglichkeit einer Ethik gesichert, die der Philosoph in zwei Theile zerfällt. Im ersten Theile (de humana servitute) betrachtet er die Spannung und den Kampf der menschlichen Seelenkräfte von seinem ethischen Standpuncte des reinen Denkens aus, woraus sich auch die Principien der Politik ergeben; der zweite, de humana libertate, enthält den eigentlichen Kern der Ethik, d. h. die vollständige Entwickelung des ethischen Princips und die Summe der allgemeinen Vorschriften, sich diesem höchsten Gut zu nähern. Spinoza hat weder eine Tugend- noch eine Pflichtenlehre gegeben. Es giebt für ihn nur eine Tugend: die Erkenntniss Gottes, zu der sich alles andere Thun und Treiben

1) Eth. IV, prop. 18.

2) Ethica pars IV—V.

Digitized by Google

als Mittel zum Zweck verhält und daher keineswegs in gleiche Reihe gesetzt werden darf; ebenso ist die Erkenntniss Gottes die einzige höchste Pflicht, nach der sich alle andern richten — und zwar in dem Maasse, als sie ihr dienen und Vorschub leisten. So ist denn das Lob der Einfachheit, welches dem Spinozismus überhaupt gebührt, besonders auf die Ethik anwendbar.

Spinoza hat nie gesagt, alles ist Gott; sondern er sagt, alles, das ist, sofern es ist, ist Gott, d. h. alles gehört zu Gott oder gehört Gott zu, ethisch: alles soll Gott sein. Innerhalb des crassen Pantheismus ist keine Ethik möglich; aber sie ist ebensowenig denkbar, wenn man nicht eine ursprüngliche Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur annimmt. Es kommt nur darauf an, wie man sich diese Ausbildung unseres »bessern Theils« [1], des Göttlichen in uns, denkt. Wenn man nun in Bezug auf das ethische Princip zwei Reihen von Denkern in der Philosophie unterscheiden kann, von denen die eine mehr auf eine unmittelbare Anschauung, eine mehr oder weniger mystische Reception des Göttlichen ausgeht, die andere dagegen das thätige Denken als das wahrhaft Göttliche, dessen Vollendung zu suchen sei, an die Spitze stellt, so steht Spinoza in merkwürdiger Weise mitten inne, indem er zwar die Thätigkeit des Denkens als das innerste Wesen des Menschen hervorhebt, aber diess doch nur auf Gott will gerichtet sein lassen; wiederum Gott in der zusammenfassenden Betrachtung alles Einzelnen zu erfassen vorschreibt und doch zugleich die Seelenruhe in der göttlichen Liebe das höchste Ziel nennt. Darum ist aber sein Standpunct kein schwankender, sondern sehr bestimmt; der Wechsel in den Bestimmungen soll nur die Auffassung seines einfachen Princips erleichtern, dessen unvollkommener Ausdruck seinen Inhalt nicht zu erschöpfen vermag.

Der Fundamentalsatz nun, von dem die Ethik ausgeht und durch den sie mit der Metaphysik zusammenhängt, kann kein anderer sein, als der oben angeführte: jedes Ding sucht

---

1) Eth. p. IV, pag. 267.

Digitized by Google

soviel als möglich in seinem Sinn zu verharren [1]. Diess Streben setzt den Menschen theils in Thätigkeit, insofern es von uns selbst als nächster Ursache ausgeht, theils in ein Leiden, insofern wir dadurch als ein Theil der Natur erscheinen, der durch sich allein ohne andere Individuen nicht sein noch begriffen werden kann [2]. Wenn nun das Streben der erstern Art rein seelischer Natur ist und sich in angemessenen Ideen äussert; das letztere dagegen, welches nur zu unangemessener Erkenntniss führt, in der Macht fremder Dinge besteht und als der Macht des einzelnen Menschen weit überlegen, uns nothwendigerweise in einem fortwährenden Zustande des Leidens erscheinen lässt [3], so wird dieser Conflict zwischen Thätigkeit und Leiden, Denken und Affect zunächst dadurch vermittelt, dass die Thätigkeit selbst als ein Affect aufgefasst werden kann.

Die Thätigkeit des Denkens oder das Gute hat also zwei Seiten. Es hat zuerst die allgemeine Bedeutung, die Erkenntniss des Wahren, die wahre Erkenntniss — die Erkenntniss Gottes zu sein; als solche ist es absolut und objectiv. Jeder Mensch nun hat an diesem Absoluten Theil, insofern er das Vermögen adaequater Ideen besitzt und als ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes aufgefasst werden kann; aber wenn man das Gute in seiner Beziehung zum Leiden, um letzteres zu überwinden, fassen will, so nimmt es gleich diesem einen rein subjectiven Sinn an und tritt selbst als Affect, nämlich als Affect der Lust auf, welches im Allgemeinen der Uebergang von einer geringeren zu grösserer Macht war [4]. Wir bewegen uns daher in der Ethik zunächst nur zwischen Leidenschaften und einem Mehr oder Minder derselben; der specifische und qualitative Unterschied zwischen gut und böse wird gewissermaassen in einen quantitativen umgesetzt, so dass also die Erkenntniss des Guten und Bösen nicht als

1) Eth. pars III, prop. 6. Eth. IV. Append. Cap. I, pag. 259.
2) Eth. IV, prop. 2. Append. Cap. II, pag. 257.
3) Ibid. prop. 3.
4) Cognitio boni et mali nihil aliud est, quam Laetitiae vel Tristitiae affectus, quatenus eius sumus conscii. Eth. IV, prop. 8.

Digitized by Google

solche den Affect hemmt, sondern insofern sie selbst als Affect betrachtet wird [1]). Denn ein Affect kann schlechterdings nicht anders aufgehoben oder gehemmt werden, als durch einen andern Affect, der ihm entgegensetzt und an Macht überlegen ist, also des erstern Dasein ausschliesst [2]).

Vor allen Dingen ist dabei zu bemerken, dass zwischen Lust und Begierde, die Leidenschaften sind, und Lust und Begierde als Thätigkeiten scharf unterschieden werden müssen. Die erstern gehen zwar auch aus Ideen hervor, aber nur aus inadaequaten, während die thätige Lust und Begierde, welche zur Sittlichkeit dient, nur aus adaequater Erkenntniss stammt [3]). Weiter giebt es für den Geist in seiner Thätigkeit keine Affekte, als diese Lust und Begierde [4]), die sich eben dadurch auszeichnen, stets mit Bewusstsein verbunden zu sein. Man kann sie daher bewusste Lust und Begierde nennen, und beide fallen insofern in eins zusammen.

Diess Streben nun, sich im reinen Denken und absoluten Sein selbst zu erhalten, ist Tugend schlechthin, d. h. die erste, einzige, positive Grundlage aller einzelnen Tugenden [5]), so dass also, je mehr einer seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten trachtet und vermag, desto mehr er mit Tugend begabt und dagegen in soweit untüchtig ist, als er seinen Nutzen d. h. sein Sein zu erhalten vernachlässigt [6]). Niemand kann also wünschen, glücklich zu sein, wohl zu handeln und wohl zu leben, der nicht zugleich wünsche überhaupt zu sein, zu handeln und zu leben d. h. actu dazusein [7]). Absolut aus Tugend handeln ist bei uns daher nichts anderes, als der Führung der Vernunft gemäss zu handeln, zu leben,

1) Vera boni et mali cognitio, quatenus vera, nullum affectum coërcere potest; sed tantum quatenus ut affectus consideratur. Eth. IV, prop. 14.
2) Ibid. prop. 7.
3) Eth. III, prop. 58.
4) Eth. III, prop. 59.
5) Eth. IV, prop. 22.
6) Eth. IV, prop. 20. Nemo igitur, setzt Sp. im Scholion hinzu, nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus, suum utile appetere sive suum Esse conservare negligit. —
7) Eth. IV, prop. 21.

Digitized by Google

sein Sein zu erhalten — diese drei Ausdrücke bedeuten dasselbe[1]) — alles aus dem Grunde seines Eigennutzes (proprium utile quaerendi)[2]). Da nun alles, was wir aus Vernunft unternehmen, nichts anderes, als erkennen ist, so kann der Geist, sofern er mit Vernunft zu Werke geht, nur das für nützlich halten, was ihm zur Erkenntniss dient; so dass wir also nur dasjenige, was in der That diesem Zwecke der Erkenntniss Vorschub leistet, für ein wahres Gut, so wie das, was uns am Erkennen hindert, für ein wahrhaftes Uebel erklären müssen[3]). Nun war oben der höchste Gegenstand aller Erkenntniss schon angegeben — Gott, ohne den nichts sein oder begriffen werden kann: so ist denn der höchste Nutzen des Geistes oder das Gute, die Gotteserkenntniss. Da nun das Gute, die Tugend und die Pflicht dasselbe sind, so ist die Erkenntniss Gottes zugleich auch Pflicht und Tugend[4]).

Damit hat Spinoza sein ethisches Princip entwickelt: das nächste ist dann, nachdem die Grundsätze des socialen Lebens und der Politik aufgestellt sind[5]), die Critik der aus dem Leiden erklärten Affecte, welche der Philosoph, insofern sie ja eben der Thätigkeit Abbruch thun, für unsittlich erklärt und das vornehmste Hinderniss nennt, um zur Tugend und dem reinen Erkenntnissleben in Gott zu gelangen.

An der Spitze steht der Satz: da Traurigkeit auf dem Leiden beruht, ist sie gradezu schlecht; wie Lust gradezu gut ist. Freudigkeit kann nie zu gross werden und ist immer gut; Melancholie ist immer schlecht[6]). Auch der Hass kann

1) Nach Eth. IV, prop. 23. Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici, ex virtute agere; sed tantum quatenus determinatur ex eo, quod intelligit. —

2) Ibid. prop. 24.

3) Ibid. prop. 26 und 27.

4) Eth. IV, prop. 28 und Demonstr.

5) Diese Lehre wird im folgenden Abschnitt mitgetheilt werden, um hier nicht den Zusammenhang zu unterbrechen.

6) Eth. IV, prop. 41 und 42. Sp. macht dabei folgende merkwürdige Bemerkung: qui magis decet famem et sitim exstinguere quam me-

Digitized by Google

nie gut sein, desgleichen die darauf beruhenden Affecte des Neides, des Hohns, der Verachtung, des Zorns, der Rache und andre, welche alle auf einer Impotenz unserer Seele begründet sind[1]). Liebe und Begierde können aber auch ein Uebermass haben, d. h. dem Schlimmen sich nähern, insofern sie als mit der begleitenden Idee eines fremden Gegenstandes verbunden, leichtlich einen Theil des Körpers mehr afficiren als einen andern und so das Gleichgewicht stören, das zur Entwicklung der vollen Energie erforderlich ist[2]). Ueberhaupt bemerkt Spinoza, dass man die Lust nicht um ihrer selbst suchen dürfe, da sie sonst leicht einseitig wirken und Leiden werden könne: man müsse immer auf ihren Grund, die Vernunft selbst in ihrer Thätigkeit, zurückgehen[3]). Wer der Vernunft gemäss lebt, trachtet so viel er kann, des Andern Hass, Zorn, Verachtung gegen ihn durch Liebe und Grossmuth zu vergelten, worin sich seine adaequate Gotteserkenntniss bethätigt. Nur der, welcher Hass mit Liebe aufwägt, lebt froh und kämpft sicher, widersteht einem so gut als vielen und braucht des Glückes Hülfe nicht. Die er aber besiegt, die weichen mit Freuden, nicht aus Mangel, sondern

lancholiam expellere? Mea haec est ratio et sic animum induxi meum. Er fährt dann fort: Nullum numen, nec alius nisi invidus mea impotentia aut incommodo delectatur, nec nobis lacrimas, singultus, metum et alia huiusmodi, quae animi impotentis sunt signa, virtuti ducit, sed contra, quo maiori Laetitia afficimur, eo ad maiorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque; nam hoc delectari non est) viri est sapientis. Viri, inquam, sapientis est, moderato et suavi cibo et potu se recreare et reficere, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitatoriis, theatris et aliis huiusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest etc.

1) (pag. 221.) Eth. IV, prop. 45. — Coroll. I.

2) Eth. IV, prop. 44. Demonstr. und Demonstr. prop. 43. Diese Prop. 43. lautet: Titillatio excessum habere potest et mala esse; Dolor autem eatenus potest esse bonus, quatenus Titillatio seu Laetitia est mala.

3) Eth. IV, Append. Caput 30. pag. 266.

Digitized by Google

mit Zunahme ihrer innersten Kraft, wie sich aus den oben angegebenen Definitionen folgern lässt [1]).

Die Affecte der Hoffnung und der Furcht können an sich nicht gut sein, da sie nicht ohne Traurigkeit sind, um so mehr, als sie einen Mangel der Erkenntniss und Ohnmacht des Geistes bekunden. Darum sind auch die falsche Sicherheit (securitas), die Verzweiflung, die Freude über ein wider Hoffnung Geschehenes, endlich Gewissensbisse als Zeichen geistiger Ohnmacht zu betrachten [2]). Ebenso verhält es sich mit den Affecten der Vorliebe und der wegwerfenden Verachtung, die der Vernunft widersprechen, wie denn die Vorliebe namentlich die Wirkung zu haben pflegt, ihren Gegenstand eingebildet zu machen [3]). Auch Mitleid ist für den, welcher nach Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz, denn es ist Trauer, und daß damit verbundene Gute, nämlich den Gegenstand des Mitleides vom Elend zu befreien zu streben, wird durch die Vernunft allein und an sich auch erreicht [4]).

So geschieht es also, dass derjenige, welcher weiss, wie alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach ewigen, unwandelbaren Gesetzen und Regeln sich zuträgt, durchaus nichts mehr des Hasses, des Lachens oder der Verachtung werth findet, auch nichts bemitleidet, sondern nach dem Maasse menschlicher Geisteskraft gut und lustig, wie man zu sagen pflegt, zu leben trachtet. Leidenschaft erzeugt die bittre Frucht der Reue, denn sie hält der Vernunft gleichsam die Augen zu. Freilich der, welcher weder von der Vernunft, noch vom Mitleid zu seiner Mitmenschen Unterstützung getrieben wird, ist der grösste Unmensch [5]); während der Vernünftige (Sittliche oder Tugendhafte) obgleich er das Mitleid so viel als möglich abzustreifen sucht, doch alles Gute, was er sich selbst wünscht, in gleicher Weise seinen Nebenmenschen gönnt und daher, wenn er

1) Ibid. prop. 46 und Schol.
2) Eth. IV, prop. 47 und Schol.
3) Ibid. prop 48 und Dem.; prop. 49 und Dem.
4) Ibid prop. 50 und Demonstr.
5) Schol. Prop. 50.

Digitized by Google

Gunst ausübt, keineswegs seiner Vernunft ungetreu wird [1]). Demuth und Reue haben ihre Wurzel nicht im thätigen Denken, sondern in der Schwäche, taugen daher nicht [2]); Stolz und Niedergeschlagenheit setzen einen hohen Grad von Selbstvergessenheit voraus und unterwerfen daher allen möglichen Leidenschaften, namentlich einer blinden Liebe und unzeitigem Erbarmen, gehen auch leicht ineinander über, so dass man sagen kann, der Stolze sei dem sich selbst Verwerfenden am nächsten. Das rühmliche Selbstgefühl des Ehrenmannes (Gloria) dagegen widerspricht der Vernunft nicht, da es sich auf sein Inneres selbst stützt, nicht auf die wankende Meinung des grossen Haufens, welche den nach äusserer Ehre begierigen Menschen immerdar in ängstlicher Spannung hält und nicht zur Ruhe kommen lässt [3]).

An sich betrachtet ist eine menschliche Handlung weder gut noch böse, da sie ja aus einem Affect des Leidens so gut als aus Vernunfterkenntniss hervorgegangen sein kann: alle Handlungen aber, zu denen wir durch Leidenschaft bestimmt werden mögen, können auch von der Vernunft veranlasst werden [4]), wie denn auch ein Affect, der ein Leiden ist, ein Leiden zu sein aufhört, wenn man ihn auf eine Idee zurückführt, d. h. klar seinen Gründen nachdenkt [5]). Richtet sich

1) Coroll. Prop. 50. — Prop. 51. und Demonstr. II.

2) Prop. 53 und 54. Im Scholion: Quia homines raro ex dictamine rationis vivunt, ideo hi duo effectus, nempe Humilitas et Poenitentia et praeter hos spes et metus plus utilitatis quam damni afferunt; atque adeo quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet nec ipsi quicquam metuerent, quo vinculis conjungi constringique possent. Terret vulgus, nisi metuat. Quare non mirum, quod Prophetae, qui non paucorum, sed communi utilitati consuluerunt, tantopere Humilitatem, Poenitentiam et Reverentiam commendaverint. Et revera, qui hisce affectibus sunt obnoxii, multo facilius quam alii duci possunt ut tandem ex ductu rationis vivunt, hoc est, ut liberi sint et beatorum vita fruantur.

3) Prop. 56. — Coroll. — Prop. 57. — Schol.

4) Eth. IV, prop. 59. Dem.

5) Eth. V, prop. 3.

Digitized by Google

nun die Begierde nicht auf alle, sondern nur auf einen oder einige Theile des Körpers, so wird sie, sie mag übrigens auf Lust oder Traurigkeit beruhen, leicht Veranlassung, dass Theile des Körpers vor dem Ganzen vorherrschen, und kann daher nicht als etwas schlechthin nützliches betrachtet werden, während die vernünftige Begierde als reiner Trieb diess immer ist und niemals zu viel ausgeübt wird [1]). Die Vernunft ist Totalitätsvermögen, in der auch die Zeit verschwindet, so dass wir von ihr bestimmt gleichsam in der Ewigkeit und Wandellosigkeit verharren [2]). Darum, dass die Vernunft immer auf's Totale, Positive und Nothwendige geht (alles dasselbe in verschiedenem Ausdrucke), wird auch die Erkenntniss des Schlechten unangemessene Erkenntniss sein müssen, und der menschliche Geist würde vom Schlechten nichts wissen können, wenn er nur angemessene Ideen besässe [3]). Wer daher aus Vernunft handelt, folgt dem Guten gradeswegs und nicht bloss desswegen, um dem Bösen zu entgehen, denn Furcht entspringt nicht aus dem reinen Denken [4]).

Damit erhebt sich Spinoza zur Vorstellung der menschlichen Freiheit. Sie ist die völlige Abstreifung und Besiegung der Leidenschaften, der auf dem Leiden beruhenden und als unklare Ideen bezeichneten Affecte. Der von der Idee Gottes ausgehende, alles in der Ewigkeit der Vernunft betrachtende Mensch ist der allein freie. Freiheit ist daher nicht anderes, als der negative Ausdruck des reinen auf der dritten Erkenntnissart [5]) beruhenden Denkens.

---

1) Eth. IV, prop. 60 und prop. 61.

2) Prop. 62. Man erinnert sich dabei an Jacob Böhm's Spruch:
Wem Zeit ist, wie Ewigkeit,
Der ist befreit
Von allem Streit.

3) Prop. 64. und Coroll.

4) Prop. 63. — Scholion: Superstitiosi, qui vitia exprobrare magis, quam virtutes docere norunt et qui homines non ratione ducere, sed Metu ita continere student, ut malum potius fugiant, quam virtutes ament, nil aliud intendunt, quam ut reliqui aeque ac ipsi, fiant miseri; et ideo non mirum, si plerumque molesti et odiosi sint hominibus.

5) Vgl. oben Erkenntnisstheorie pag. 86 und folgg.; auch pag. 76.

Digitized by Google

Auf diesen Standpunct der Freiheit zu gelangen, bedarf es einer Askese des Gemüths, die auf folgenden Momenten beruht: Es giebt keine Affection des Körpers, wovon wir nicht einen klaren und deutlichen Begriff bilden könnten; woraus folgt, dass es auch keinen Affect giebt (der ja immer nur der seelische Ausdruck der körperlichen Affection ist), wovon sich nicht eine klare und deutliche Idee erlangen liesse [1]). Sobald nun das letztere geschieht, dass der Affect in die Idee erhoben wird, wird er dadurch zugleich in seiner Natur, Leiden zu sein, auch aufgehoben; man kann also sagen, dass je bekannter uns Affecte werden, desto mehr sie in unsere Gewalt kommen [2]). Werden wir daher Gemüthsbewegungen im Stande sein von dem Gedanken an die äussere Ursache derselben zu trennen, so werden sowohl Liebe als Hass, wie alle andere daraus fliessenden Affecte sich gleichsam zersetzen und sich vernichten [3]). Bedenken wir ferner die allgemeine Nothwendigkeit alles dessen, was ist und erfolgt, und legen wir diese Idee der Nothwendigkeit an unsere Affecte an, so bekommen wir dadurch auch nicht minder Macht über sie [4]). Denn der Affect gegen das, was wir uns selbstständig und frei denken, ist grösser [5]), als gegen etwas nothwendiges, und wir sehen in der That die Trauer um ein verlornes Gut sich in dem Maasse mildern, als wir die Unmöglichkeit erkennen, es länger zu besitzen. So klagt auch Niemand, dass kleine Kinder noch nicht sprechen und laufen, da er die Ordnung der Natur daran erkennt, d. h. eben die Nothwendigkeit, deren Erkenntniss also, wie sie die einzelnen Dinge zum Universum verkettet, so unserer Leidenschaft entzieht [6]).

---

1) Eth. V, prop. 4 und Coroll.

2) Eth. V, prop, 3 und Coroll.

3) Eth. V, prop. 2.

4) Ibid. prop. 6.

5) Eth. III, prop. 49, Dem. Res, quam liberam esse imaginamus, si Laetitiae vel Tristitiae causam esse imaginamus, eo ipso amabimus vel odio habebimus idque summo Amore vel Odio qui ex dato affectu oriri potest etc. —

6) Schol. prop. 6. Eth. V.

Digitized by Google

Diess wäre also die allgemeine Aufgabe der sittlichen Ascese. — Vollzogen wird sie zunächst so, dass wir darauf achten, wenn wir augenblicklich frei sind von solchen Affecten, die mit unserer Natur streiten. Solche Pausen des Friedens haben wir zu benutzen, das reine Denken hervortreten zu lassen und namentlich dazu anzuwenden, die körperlichen Affectionen, die wir an uns erfahren haben, zu ordnen und zu verknüpfen, d. h. ihren Gründen nach einzusehen, wodurch sie ihre Macht verlieren [1]). Wir bereiten uns dadurch gleichsam auf den Kampf mit ihnen vor, sodass sie uns gerüstet finden und abprallen. So lange wir eine vollständige Erkenntniss unserer Affecte noch nicht haben, ist das beste, uns das Bild der richtigen Lebensweise, oder bestimmte Lebensregeln zu entwerfen, die scharf ins Gedächtniss gefasst und bei allen vorkommenden Fällen schnell und beständig angewendet, uns die Gewöhnung der Tugend verleihen. Ohne Furcht zu sein, Hass mit Liebe, Verfolgung mit Grossmuth zu vergelten, den Zorn abzulegen — sind z. B. solche Vorschriften, die wir stets anzuwenden Gelegenheit finden werden und deren Bethätigung das Gemüth mit innerer Freude erfüllt, so dass die Herrschaft der Vernunft sich gleichsam unvermerkt über unser Selbst ausbreitet und dadurch eher zu Stande kommt, als wenn wir der Menschen Laster betrachten, ihnen in den Weg treten und durch ein falsches Bild vermeinter Freiheit, wie wir sie nicht haben, uns belustigen [2]). Wenn wir nun die körperlichen Affectionen in ihren Gründen aufzufassen und auf klare Ideen zurückzubringen streben, so nähern wir uns damit der Idee Gottes [3]), sodass wir also, je mehr wir die einzelnen Dinge und ihre Bestimmungen erkennen, desto mehr Gottes Wesen schauen. Was aber die Seele mit dieser dritten Erkenntnissweise (unter dem Bilde der Ewigkeit) erkennt, das erkennt sie nicht dadurch, dass sie ihren Körper sich als bloss gegenwärtig daseiend denkt, sondern, indem sie auch das Wesen des Körpers mit der Vor-

1) Prop. X. Eth. V.
2) Schol. prop. 7.
3) Prop. 14.

Digitized by Google

stellung der Ewigkeit verknüpft [1]). Dadurch gewinnt sie nothwendigerweise eine Erkenntniss Gottes, weiss sich in Gott und aus Gottes Idee begreiflich — wird dadurch Gottes bewusst und in dem Maasse vollkommener und glückseliger [2]). Denn dasjenige, was wir nach der dritten Erkenntnissweise erkennen, ist für uns Gegenstand der Freude, indem es von der Idee Gottes als der Ursache begleitet wird [3]).

Man muss also sagen, dass, wer sich und seine Affecte klar und deutlich erkennt, Gott liebe und zwar um so mehr, als sich seine Erkenntniss erweitert, wodurch immer mehr die Idee Gottes hervortritt [4]): eine Liebe, die alle andern Affectionen des Körpers überwindet und sozusagen absolvirt; die bestimmt ist, sich unseres ganzen Innern zu bemächtigen. Diese aus der Erkenntniss Gottes und in Gott hervorgehende Liebe ist intellectuell, denn Gott ist nicht ein äusserer und einzelner Gegenstand, sondern das ewige und unendliche Wesen [5]). Wie Gott ewig ist, ist auch die intellectuelle Liebe gegen ihn ewig; während diess keine andere Liebe sein kann, da deren Gegenstand nicht rein gedacht, sondern nur durch Imagination vorgestellt wird [6]); die Liebe zu Gott kann sich auch nie in Hass verwandeln, denn es giebt nichts in der Welt, das sich ihr entgegenstellen und sie aufheben könnte [7]). Gottes Liebe aufheben, würde heissen, die Wahrheit in Falschheit verwandeln [8]). Diese Liebe gegen Gott lässt sich auch nicht durch Neid, Eifersucht und andere hässliche Affecte verunreinigen, sondern wächst grade um so mehr durch das Bewusstsein, dass mehrere Menschen durch ein gleiches Band mit Gott und uns verbunden sind [9]).

Nur muss man nicht denken, von Gott Gegenliebe zu

1) Prop. 29.
2) Prop. 31.
3) Prop. 32.
4) Prop. 15. Liebe war Lust mit der Idee der Ursache verknüpft, hier also Gottes.
5) Prop. 16. Prop. 32. Coroll.
6) Prop. 34. Coroll. 7) Prop. 18. Coroll. Prop. 37.
8) Prop. 37. Demonstr. 9) Prop. 38.

Digitized by Google

empfangen [1]. Das würde nämlich voraussetzen, dass Gott Lust und Trauer empfände, oder, mit andern Worten, zu grösserer oder geringerer Vollkommenheit übergehen könnte, wie doch bei seiner sich immer gleichen Natur durchaus nicht der Fall sein kann [2]. Gott ist ohne alle Leidenschaft, und Gegenliebe von ihm wollen, heisst zu wollen, dass Gott nicht Er selbst sei [3]. Gott liebt und hasst Niemanden. Gleichwohl ist zu sagen, dass die intellectuelle Liebe, die wir zu Gott haben, ein Theil seines eigenen Wesens ist; Gott liebt sich selbst auf eine unendliche intellectuelle Weise, welches eine gleichmässige Freude an seiner höchsten Vollkommenheit ist [4], und so wäre denn die intellectuelle Liebe gegen Gott die Liebe Gottes selbst, mit der Er sich selbst liebt nicht insofern zwar, als er unendlich, sondern insofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, der als ewig betrachtet wird, sich ansehen lässt — die intellectuelle Liebe der Seele gegen Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit er sich selbst liebt [5]. Der Mensch, wenn er wahrhaft ist, wahrhaft denkt und wahrhaft liebt, ist Gottes Theil, in welchem Sein, Denken und Liebe in unendlicher unauflöslicher Einheit sich finden.

So sehen wir denn deutlich, worin unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe gegen Gott, oder Gottes gegen uns [6]. Aus dieser Liebe entsteht einerseits das Bewusstsein der Unsterblichkeit, andrerseits das Gefühl der höchsten Seelenruhe.

Je mehr man in Gott erkennt, desto mehr ist man wahrhaft und desto weniger wird man den Tod scheuen. Je mehr man überhaupt die Affecte bekämpft, desto mehr Fähigkeit erhält der Körper und damit parallel der Geist, so dass man am

1) Prop. 19.
2) Prop. 17. Demonstr. 3) Prop. 19. Demonstr.
4) Prop. 35 und Demonstr.
5) Prop. 36. Hinc sequitur, quod Deus quatenus se ipsum amat, hominem amat et consequenter, quod amor Dei erga homines et Mentis erga Deum Amor intellectualis unum et idem sit.
6) Eth. V, prop. 36. Coroll. und Schol.

Digitized by Google

Ende alle Affectionen des Körpers auf Gott bezieht, woraus eben die Liebe zu ihm entsteht, die, da sie ewig ist, die Ewigkeit unseres Daseins uns verbürgt [1]. Damit ist denn auch die höchste Seelenruhe verbunden als das Bewusstsein der innern Tugend aus der Idee unseres Selbst [2], welche Seelenruhe das sicherste Zeichen ächter Weisheit ist. Das Bewusstsein der Tugend, der Erkenntniss und Liebe zu Gott, welche uns mit seinem ewigen Wesen eint, ist selbst schon die Seligkeit, und wir brauchen auf keine andere zu warten [3]. Der Unwissende, ausserdem dass er von äussern Ursachen vielfach bewegt wird und die wahre Gemüthsruhe niemals erlangt, lebt dabei ohne Bewusstsein seiner selbst und Gottes und der Natur der Dinge überhaupt; wenn er aufhört zu leiden, hört er auch auf zu sein. Der Weise dagegen, insoferne er sich als solchen betrachten lässt, wird kaum im Geiste bewegt, sondern seiner und Gottes und der Dinge mit ewiger Nothwendigkeit bewusst, hört er nie auf zu sein, sondern geniesst immerdar den wahrhaften Frieden und die höchste Selbstgenügsamkeit der Seele [4].

Damit hat Spinoza seine Aufgabe vollbracht. Zuerst fasste er Gott als das unendliche Denken im unendlichen Sein, vor dessen Reinheit die unvollkommenen Auffassungen und Trugbilder der Phantasie verschwinden — die metaphysische

1) Prop. 40. Schol. Spinoza wiederholt den alten Satz: Mens nostra quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi est, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant. Die Unsterblichkeit versteht sich beim Denken ganz von selbst.

2) Prop. 27. Ebenso schon Eth. IV, 52 und Schol. Est revera Acquiescentia in se ipsa summum, quod sperare possumus.

3) Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, libidines coërcere possumus. Im Beweise: Ex eo, quod Mens hoc Amore divino seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coercendi; et quia humana potentia ad coërcendos affectus in solo intellectu consistit; ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coërcuit, sed contra potestas libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur.

4) Schol. prop. 42.

Digitized by Google

Stufe; sodann ward Gott zur unendlichen Liebe, welche unsere Affecte überwindend, das Selbst ganz und gar in sich aufnimmt — die ethische Betrachtung: die Identität von Denken und Liebe im göttlichen Sein lässt jene lautre Totalität erscheinen, welche der Grundgedanke des ganzen Systems ist.

IV. Weitere Consequenzen aus dem System.

A. *Ueber das sociale Leben und staatliche Zusammensein.*

Spinoza hat die Grundzüge des Natur- und Staatsrechts dergestalt an die Metaphysik, Psychologie und Ethik angeknüpft, dass sie als eine volle philosophische Leistung hier in Betracht zu ziehen sind; um so mehr, als sich der Philosoph dadurch, wie schon in der Einleitung bemerkt, auf eine zu seiner Zeit auf dem europäischen Continent einzigen Weise gegen die, wenn gleich in der Zeit nothwendige, Umgestaltung der Staaten in absolute Herrschaften wendet.

Das Natur- und Staatsrecht Spinoza's ist kein bloss formelles, wie sogleich erhellen wird, sondern beruht, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, auf der Substantialität des Sittlichen und Religiösen. Zwar geht er dabei von einem Standpunkt aus, der dem des Hobbes ganz ähnlich ist: von einem bloss vorausgesetzten und historisch nicht nachweisbaren Zustande der Menschen ohne Staat, wo sie soviel Recht als Gewalt haben und im Kriege Aller gegen Alle leben [1]; wenn aber Hobbes von da aus die Einzelnen durch gegenseitige Furcht einander näher kommen lässt und damit endet, ihnen im Staatsleben alles natürliche Recht d. h. alle selbsteigene Kraftäusserung zu nehmen, so lässt sich denken, dass Spinoza dagegen den Staat einmal nicht aus einem von ihm für schlecht erklärten Affecte, der Furcht, hervorgehen lassen, dann aber auch, dass er die innere, in der Idee Gottes zu gewinnende Freiheit des Individuums nicht dergestalt schmälern lassen wird, dass sie, wie bei Hobbes, um des Zusam-

1) Tract. polit. Cap. II, §. 14. Sunt homines ex natura hostes.

Digitized by Google

menseins willen aufgegeben werden müsste. Im Gegentheil ist es nach ihm das Positiv-gute, welches zum Staatsleben treibt, dessen höchster Zweck wieder kein anderer sein kann, als der subjective, die vollkommene Erkenntniss Gottes durch die Individuen oder die Cultur der Vernunft leichter möglich zu machen [1]).

Dabei müssen diese zwei Puncte unterschieden werden: 1. die allgemeinen Bedingungen und Verhältnisse des menschlichen Beisammenseins — die socialen Grundsätze Spinoza's, 2. die Bedingungen des Staats oder die Staatsrechtslehre. In letzterer Abtheilung kann man wieder unterscheiden zwischen dem allgemeinen Staatsrechte und den besondern Staatsformen. Alles diess ist auf eine der nähern Betrachtung äusserst würdige Weise von Spinoza behandelt.

1. Sociale Grundsätze.

Der Fundamentalsatz, von dem hier ausgegangen wird, ist wieder derselbe, durch den sich die Ethik an die Metaphysik anknüpft, dass nämlich jeder Mensch sowohl durch reines Denken, als durch inadaequate Ideen und Affecte sich in seinem Dasein zu erhalten strebe [2]). Alles, was dazu dient, war gut oder nützlich; was unserm Dasein schadet, böse oder unnütz. Nun kann unsere Thatkraft durch Aussendinge bestimmt, gefördert und gehindert werden, die wir um dieser ihrer Wirksamkeit willen eben als gut oder böse bezeichnen [3]). Dasjenige, was gar keine Beziehung zu uns hat, kann uns weder schaden noch nützen [4]); ferner kann nichts in dem,

1) Zu einer philosophischen Betrachtung der Weltgeschichte kommt Spinoza nicht, wenn er gleich hie und da z. B. tract.-polit. pag. 415 sqq. Blicke auf die innere Geschichte der Menschheit wirft. Er sieht aber weder der Sprache ihre welthistorische Bedeutung an (man vgl. oben pag. 80. Anm. 3.) noch den Religionsformen. Ueber das Verhältniss der Religion zum Menschen und namentlich zum Staatsleben sehe man den Abschnitt B dieses Hauptstückes.

2) Eth. lib. III, prop. 9.

3) Eth. IV, prop. 29. Demonstr.

4) Eth. IV, prop. 29. —

Digitized by Google

was ein Ding mit uns gemein hat, uns schädlich sein, sondern nur in dem, was es uns entgegen setzt[1]); dasjenige, worin ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, ist nothwendig für uns gut, und zwar in dem Maasse, als es mit uns übereinstimmt[2]).

Nun kann nichts auf der Welt dem Menschen nützlicher sein als der Mensch, da nichts so sehr mit ihm übereinkommt, als sein Nebenmensch; es liegt daher im unmittelbaren Bedürfniss unserer Natur, unseres eigenen Wesens und Vortheils willen mit andern Menschen in Verbindung zu treten[3]). Freilich aber kann uns Vortheil erwachsen nur aus der Vernunft anderer Menschen, da wir bloss mittelst der Vernunft mit ihnen in Uebereinstimmung stehen[4]), während Leidenschaften nur entzweien und gegenseitigen Schaden hervorbringen, weil sie auf eitler Selbstliebe beruhen[5]). Trotzdem aber, dass Leidenschaften überall obwalten und in den Menschen, einzeln genommen, das Uebergewicht über die Vernunft haben, so dürfen wir uns dadurch doch nicht von der socialen Verständigung mit ihnen abschrecken lassen, da die Thatsache lehrt, dass aus dem Zusammenleben am Ende mehr Nutzen als Schaden erwächst. Diess liegt in der That so auf der Hand, dass sich überall gleichsam von selbst Staatsverbindungen gebildet haben und der Mensch mit Recht ein politisches Wesen (ζῶον πολιτικὸν) genannt wird[6]).

---

1) Eth. IV, prop. 30.

2) Eth. IV, prop. 31 und Coroll. prop. 31.

3) Eth. IV, prop. 35. Coroll. — Appendix Eth. IV, Cap. VII und IX.

4) Cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est, sive, quod idem est, eo maiore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus hoc est, ad vivendum ex ductu rationis. At homines tum maxime natura conveniunt, cum ex ductu rationis vivunt; ergo tum maxime homines erunt sibi invicem utiles, cum maxime unusquisque suum utile sibi quaerit. Coroll. II, prop. 35, Eth. IV.

5) Eth. IV, prop. 32. 33. 34. Appendix Eth. IV, Cap. X.

6) Tract.-polit. cap, I §. 7.

Digitized by Google

So findet sich der individuell-sittliche wieder in Uebereinstimmung mit dem socialen Trieb; denn das höchste Gut der Sittlichkeit ist der Art, dass es Allen gemeinsam ist[1]) und Allen mitgetheilt werden mag, so dass jeder das von ihm in der Tugend gesuchte höchste Gut auch seinen Mitmenschen wünschen und anzueignen streben muss[2]). Diess geschieht nicht durch Gewaltsamkeit, sondern durch Liebe und Grossmuth[3]), nicht durch lästigen Tadel, durch Vorwerfen des Lasters ohne Hinweis auf die rechte Tugend[4]), sondern durch positives Geltendmachen alles dessen, was Freundschaft und Liebe knüpft. Aus Allen soll eine Einheit werden[5]). Eintracht ruht aber auf Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehre[6]); Verbindungen aus andern Motiven, wie aus Furcht und überhaupt solchen Affecten, die sich auf Schwäche und Traurigkeit gründen, sind unsittlich und ohne Bestand[7]); nur durch Liebe, nicht durch Furcht und Bewunderung, kann man die Menschen bleibend fesseln und untereinander vereinigen. Man soll nicht verlangen, dass die Menschen nach dem leben, was man mit seinem Affecte verfolgt; man soll selbst nur der Vernunft folgen und in diesem Sinne die andern nach sich ziehen. Wenn Religion die Gesinnung ist, nur aus der Idee und der Erkenntniss Gottes heraus zu begehren und zu handeln, so ist Frömmigkeit die religiöse oder vernünftige Handlungsweise des Wohlthuns (die thätige Liebe), in der allein die ächte Ehre (Honestas) im Umgange mit andern Menschen besteht[8]). Dies Verhältniss ist das einzige beständige; das Handeln aus schlechten Affecten bringt dagegen leicht einen Umschlag derselben ins Gegentheil zu Wege, wie Liebe aus

1) Eth. IV, prop. 36.
2) Ebend. prop. 37.
3) Ebend. Append. cap. XIII.
4) Cap. XIV, Ebend.
5) Cap. XII, Ebend.
6) Ebend. Cap. XIV.
7) Eth. IV, Append. cap. XV—XXV.
8) Eth IV, prop. 37 Schol. I.

Digitized by Google

Wollust leicht in Hass übergeht [1]), Zerknirschtheit und Stolz einander am nächsten stehen [2]), Kriecherei und Treulosigkeit sich paaren [3]). Nur am Geistigen kann man sich wahrhaft freuen und erheben; als geistige Wesen soll man seine Nebenmenschen ansehen und behandeln [4]).

2. Staatsrechtslehre [5]).

a. Die allgemeinen Bedingungen des Staatslebens.

Die Definition des Staats ist daher nach Spinoza, dass derselbe die Anstalt sei, für den grössten Frieden und die unverletzte Sicherheit seiner Bürger zu sorgen, damit sie ihr Leben zur vernünftigen Erkenntniss auszubilden vermögen [6]). Auf welchen Grundlagen er aber dabei beruhe, zeigt sich zuerst bei Auffassung des Naturstandes der Menschen, oder, wie Spinoza denselben auch nennt, des Naturrechts, dessen Unterschied vom Civilstande oder vom Staatsrecht er so geltend macht [7]): Jeder ist nach dem grössten Naturrecht da und jeder thut folglich mit dem grössten (Natur-) Recht alles, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt; und es urtheilt demgemäss auch jeder mit dem höchsten natürlichen Recht darüber, was gut und böse ist und seinem Nutzen nach sei-

1) Ebend. Append. cap. XIX. — Ad matrimonium quod attinet, certum est ipsum cum ratione convenire, si Cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex Amore liberos procreandi et sapienter educandi ingeneretur, et praeterea, si utriusque, viri scilicet et foeminae Amor, non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habet. Ebendaselbst Cap. XX.

2) Ebend. Cap. XXII.

3) Ebend. Cap. XXI.

4) Ebend. Cap. XXVI.

5) Quellen: Eth. lib. IV, prop. 29—37. — Tractatus theologico-politicus, bes. Cap. XIV—XX. — Besonders aber der Tractatus politicus, der zwar nicht vollendet ist, aber doch die Hauptsachen enthält.

6) Tract. polit. Cap. V, §. 2 und 5.

7) Eth. IV, Schol. II, prop. 37. Man vergleiche tract. theol. Cap. XVI, tom. I, pag. 359—360.

Digitized by Google

nem Sinne frommt; jeder rächt sich mit vollem Rechte, sucht zu erhalten, was er liebt und, was er hasst, umzubringen [1]). Wenn nun die Menschen allein nach der Vernunft lebten, so würde ein jeder diess sein höchstes Recht geniessen können, ohne einem Andern Schaden zuzufügen [2]). Weil sie aber Affecten unterworfen sind, die die menschliche Macht und Tugend bei weitem übertreffen und sich daher oft ins Entgegengesetzte treiben lassen, so sind sie sich selbst einander feindlich, während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen [3]). Damit also die Menschen einträchtig leben und sich Hülfe leisten können, müssen sie ihr natürliches Recht aufgeben und einander Sicherheit gewähren, fortan nicht thun zu wollen, was des Andern Schaden ist [4]). Wie diess aber geschehen könne, dass also die, stets Leidenschaften unterworfenen, unbeständigen und veränderlichen Menschen einander sicher machen und vertrauen können, geht aus den oben mitgetheilten Sätzen hervor [5]), dass nämlich kein Affect anders als durch einen noch stärkeren Affect gebändigt werden kann, und jeder aus Furcht vor grösserem eigenen Schaden sich hüten wird, einen Andern zu beschädigen. Unter der Bedingung kann also die Gesellschaft gegründet werden, dass sie sich das Recht vorbehält, welches ein Jeder besitzt, sich zu rächen und zu bestimmen, was gut und böse sei [6]), dass sie also das Recht habe, die Lebensweise im Allgemeinen zu bestimmen, Gesetze zu geben und dieselbe nicht durch die Vernunft (welche ja als solche die Affecte nicht überwindet) [7]), sondern durch Drohungen einzuschärfen. Diese, auf Gesetze und Selbsterhaltungskraft gegründete Gesellschaft wird Staat genannt und diejenigen, welche sie durch ihr Recht vertheidigt, (Staats-) Bürger [8]).

1) Eth. IV, prop. 19, prop. 20. — prop. 40. Eth. III. — Eth. III, prop. 28.
2) Eth. IV, prop. 35. Coroll. I. Tract. pol. cap. II, §. 3 und 4.
3) Eth. IV, prop. 4. Coroll. — prop. 6. — prop. 34. — prop. 35. schol. Tract. pol. Cap. II, §. 5.
4) Tract. polit. Cap. II, §. 13 u. 15.
5) Eth. IV, prop. 7. Eth. III, prop. 39.
6) Tract. pol. Cap. II, §. 9 u. 10.
7) Eth. IV, prop. 17. Schol.
8) Tract. pol. Cap. II, §. 16—17.

Digitized by Google

Aus allem diesen geht hervor, dass es im Naturzustande nichts giebt, was nach übereinstimmendem Urtheile Aller gut oder böse sei, da im Naturzustande jeder nur für seinen Nutzen sorgt und nach seinem Kopfe und nach dem Maassstabe dessen, was er für nützlich hält, bestimmt, was gut und böse sei, auch Niemanden zu gehorchen durch irgend welches Gesetz verpflichtet ist. Daher kann es im Naturzustande keine Sünde und kein Verbrechen geben; wohl aber im Staate, wo durch gemeinsamen Beschluss decretirt wird, was gut und böse sein soll und wo Jeder dem Ganzen gehorchen muss. Das Verbrechen ist aber nichts anderes, als eine Handlung des Ungehorsams, die daher nach dem Staatsrecht allein gestraft wird; wogegen der Gehorsam dem Bürger zum Verdienst gereicht und er sich dadurch würdig macht, sich der Vortheile des Staats zu erfreuen [1]. Ferner ist im Naturzustande Niemand Herr einer Sache aus Uebereinkunft, und es giebt auch nichts, was man von Natur das Eigenthum Dieses oder Jenes nennen dürfte, sondern Allen gehört Alles; und so lässt sich im Naturzustande nicht jener Wille denken, »Jedem das Seine angedeihen zu lassen« [2] oder auch der Wille, Jemandem das Seine zu entreissen, d. h. man kann im Naturzustande nicht von Recht und Unrecht sprechen; wohl aber im Staate, wo gemeinsam bestimmt wird, was diesem oder jenem gehört. Also sind gerecht und ungerecht, Verbrechen und Verdienst äussere Bestimmungen (notiones extrinsecae), aber keine Attribute der Natur des Geistes.

Man sieht, dass bei dieser ganzen Auseinandersetzung, so klar sie auch ist und so viel Wahrheit sie auch enthält, doch ein grosser Widerspruch darin liegt, dass nämlich Vernunftgründe zur Staatsbildung antreiben und doch wieder gesagt wird, die Vernunft sei durchaus nicht das thatsächlich Vorherrschende, sondern die Affecte. Ist letzteres der Fall, wie können die erstern dann zum Staatsbilden wirken, wie kann dann der Staat wirklich zu Stande kommen? Freilich

1) Tractat. pol. Cap. II, §. 18—21.

2) Voluntas ius suum cuique tribuendi; der römische Rechtsausdruck.

Digitized by Google

macht der Philosoph auf die Thatsache aufmerksam, dass alle Menschen, gebildete und ungebildete, überall Gesellschaften bilden und den Civilstand herzustellen suchen [1]), so dass man die Ursachen und Bedingungen des Staatswesens nicht aus der reinen Vernunft, sondern aus den factischen Verhältnissen des menschlichen Lebens ableiten könne und auch müsse [2]); aber diess scheint eben nur ein Factum, keine philosophische Begründung der Sache zu sein.

Aus dieser Schwierigkeit helfen in der That nur die Betrachtungen, welche der vorige Abschnitt enthält und welche deswegen vorausgeschickt werden mussten. Allerdings, meint Spinoza, ist das Staatswesen nur ein von der äussern Nothwendigkeit und Nützlichkeit gebotenes Ding, das die Menschen ihres äussern Vortheils halber, namentlich also auch aus Furcht, zu gründen unternehmen; aber es liegt demselben doch (was die Hauptsache ist), zunächst den Contrahenten unbewusst, jenes tiefere Element zu Grunde, dass sie nämlich innerhalb des Staats ihrem vernünftigen Naturzwecke sich annähern und so bei der Bildung gleich instinctmässig im Sinne ihres tiefern Wesens verfahren [3]). Der Zweck des Staats ist also im Grunde die Freiheit [4]). Diese Betrachtung

---

1) Tract. pol. Cap. I, §. 7. 2) Ebendaselbst.

3) Also ähnlich wie Aristoteles sagt, dass der Staat des Lebens willen werde, des guten Lebens willen bestehe.

4) Quia homines uti diximus, magis affectu, quam ratione ducuntur, sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu convenire et una veluti mente duci velle, nempe vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi. (Tract. polit Cap. VI, §. 1.). Dagegen wieder: Sequitur finem reipublicae ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere et alterius iuris facere sed contra unumquemque metu liberare, ut secure, quoad eius fieri potest, vivat h. e. ut ius suum naturale ad existendum absque suo et alterius damno optime retineat. Non, inquam, finis rei publicae est homines ex rationalibus bestias vel automata facere, sed contra ut eorum mens et corpus tuto suis functionibus fungatur et ipsi libera ratione utantur, et ne odio, ira, vel dolo certent nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicae revera libertas est. (Tract. theol.-polit. pag. 420—21.).

Digitized by Google

muss der nachfolgenden Lehre überall zu Grunde gelegt werden, wie denn der Philosoph sich mit der Politik doch nur unter dieser Voraussetzung ihres sittlichen Charakters abgeben konnte.

Gleichwohl weiss Spinoza innerhalb seines Werkes selbst die Gebiete der Ethik und der Politik aufs Schärfste zu sondern. Man kann, sagt er, keinen grössern Fehler machen, als wenn man die Gesinnung mit dem Staatsleben in unmittelbare Verbindung bringt. In der Politik hat man es nur mit den Menschen als handelnden Wesen, also mit Handlungen zu thun, keineswegs mit Gesinnungen. Die geistige Freiheit, die Tugend des reinen Denkens aus der Idee Gottes ist eine Privatangelegenheit, also auch Religion und Frömmigkeit; im Staate kommt es nur auf Sicherheit des Lebens und Festhalten des gesetzlich Bestimmten an [1]). Da in der Welt einmal Selbstsucht und Leidenschaften vorwiegen, so würde man nicht weit kommen, wenn man auf Religiösität im Staatsleben rechnen und bei der Menge an Vernunft appelliren wollte [2]): am allerwenigsten darf man sich dem guten Willen derer anvertrauen, welche die öffentlichen Angelegenheiten leiten [3]). Die Kunst besteht vielmehr darin, das Staatswesen so einzurichten, dass die Regierenden und Regierten, sie mögen nun an sich vernünftig sein oder nicht, vermöge der ihnen angewiesenen Stellung, dem Zweck des Ganzen gemäss handeln müssen, da es nicht darauf ankommt, durch welche Gesinnung einer gut zu regieren bestimmt wird, sondern nur, dass überhaupt gut regiert werde [4]).

1) Tract. polit. Cap. III, §. 10. Tract. theol.-pol. Cap. XX, pag. 428.

2) Tract. polit. Cap. I, §. 5.

3) Ebend. Cap. I, §. 6.

4) Imperium necessario ita instituendum est, ut omnes tam qui regunt quam qui reguntur, velint nolint, id tamen agant, quod communis salutis interest hoc est ut omnes sponte vel vi vel necessitate coacti sint ex rationis praescripto vivere; quod fit, si imperii res ita ordinentur, ut nihil quod ad communem salutem spectat, ullius fidei absolute committatur. — — Et sane stultitia est, ab alio id exigere, quod nemo a se ipso impetrare potest, nempe, ut alteri potius quam

Digitized by Google

Der Staat muss demgemäss als ein Vertrag aufgefasst werden, den die Masse des Volks (multitudo) zunächst mit sich selbst abschliesst, um aus der gegenseitigen Feindschaft herauszukommen und von nun an gleichsam durch einen Sinn (veluti una mente) geleitet zu werden[1]: sie überträgt zu diesem Zweck ihr natürliches Recht auf eine oder mehrere Personen, welche nunmehr als Obrigkeit alles natürliche Recht in sich vereinigen, und tritt dadurch als Unterthan in das Civilrecht oder den bürgerlichen Stand ein[2]. Dabei ist aber doch nicht an Unterdrückung der Freiheit überhaupt zu denken; denn handelt die Obrigkeit dem Sinne des ursprünglichen Vertrags zuwider, der auf Eintracht und Sicherheit geht, so versteht es sich von selbst, dass die Unterthanen in ihr altes Verhältniss zurücktreten und das Dasein des Staats aufhört; oder es tritt vielmehr Staatsumwälzung ein, da man, einmal des Staatslebens gewohnt, es nie wieder ganz aufgiebt, sondern nur es umändert, was dann freilich mit grossen Gefahren und Opfern verbunden ist und möglichst vermieden werden muss[3]. Den obigen Erklärungen gemäss wird aber jeder, welcher Unterthan oder Staatsbürger geworden ist (beide Ausdrücke bedeuten dasselbe)[4], nicht selbständig, sondern dem Staate verpflichtet sein, welcher in seiner Obrigkeit allein das Recht hat, Gesetze zu erlassen und sie auszulegen, so dass auf seine Bestimmung es ankommt, was als Recht und Unrecht, Billigkeit und Unbilligkeit gelten soll[5]. Der Staat muss als der allgemeine Wille Aller gelten; und die Obrig-

---

sibi vigilet, ut avarus non sit neque invidus neque ambitiosus etc. praesertim is, qui omnium affectuum incitamenta maxima quotidie habet. Tract. pol. Cap. VI, §. 3.

1) Ebend. Cap. IV, §. 6. Tract. theol.-pol. pag. 368. Cap. 16.

2) Tract. polit. Cap. III, §. 5.

3) Tract. polit. Cap. VI, §. 2. Tract. theol.-polit. Cap. XVI, pag. 368.

4) Tract. polit. Cap. III, §. 1.

5) Hac igitur ratione — societas — formari potest, si nimirum unusquisque omnem quam habet potentiam in societatem transfert quae adeo summum naturae ius in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur. Tract. theol.-pol. Cap. XVI, pag. 364.

Digitized by Google

keit, welche diesen Willen ausdrückt, ist daher Niemandem verantwortlich. Sie steht daher ihrerseits vollkommen auf dem natürlichen Rechte d. h. hat soviel Recht als Macht, welches die vereinigte Kraft aller Bürger ist. Wenn nun auch der Fall eintritt, dass der Staat etwas Unvernünftiges befiehlt, so ist doch selbst derjenige Bürger, welcher die Unvernunft des Staats einsieht, ihm gehalten zu gehorchen, da das Uebel, gegen die Vernunft zu handeln, für ihn geringer ist, als der Vortheil, den er durch seine Theilnahme am Staate geniesst [1]). Freilich ist es aber dem Staate zu empfehlen, sich möglichst ans Vernünftige zu halten, weil darin seine grösste Kraft liegt und darin der höchste Vereinigungspunct für alle seine Bürger gegeben ist, während die Unvernunft stets sein Ansehen nach innen und aussen gefährdet [2]).

Uebrigens geht die Macht des Staats doch nicht so weit, dass sie Religion und Vernunft selbst aufheben könnte [3]). Der vernünftige Geist ist doch immer wieder von der Staatsgewalt emancipirt; und wie der Staat durch seine Befehle nicht das Widersinnige zum Rechten machen kann, so kann er auch die wahre Erkenntniss Gottes nicht hindern [4]). Diese wird er aber auch nicht hindern wollen, da sie ja selbst seinen höchsten Zweck, Einheit und Liebe gegen alle Menschen, in sich schliesst; er wird es sich zur Aufgabe machen müssen, wahre Religiösität zu befördern [5]).

---

1) Man erinnert sich hierbei des Socrates aus Platos Criton. Tractat. polit. Cap. III, §. 6. — Tract. theol. Cap. XVI, pag. 365.

2) Tract. theol. Cap. XVI, pag. 365. Tract. polit. Cap. III, §. 9. — Ille homo maxime potens, qui ratione ducitur; sic etiam illa Civitas maxime erit potens et maxime sui iuris, quae ratione fundatur et dirigitur. Nam Civitatis ius potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur. At haec animorum unio concipi nulla ratione posset, nisi Civitas id ipsum maxime intendat, quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet. Tract. pol. III, §. 7.

3) Tract. pol. III, §. 10.

4) Ebendaselbst §. 8.

5) Ebend. §. 10. — Ad Religionem quod attinet (zunächst freilich in der Monarchie) nulla plane templa urbium sumptibus aedificanda nec iura de opinionibus statuenda, nisi seditiosae sint et

Digitized by Google

Im Verhältnisse zum Auslande befindet sich der Staat in demselben Falle, wie sich einzelne Menschen ohne Staat gegeneinander befinden — im Stande gegenseitiger Feindseligkeit [1]). Wie er nun selbst Gewalt ausüben darf gegen den fremden Staat, muss er sich aber auch Gleiches von dem andern versehen und daher Vorkehrungen treffen, um nicht unterdrückt zu werden. Er ist daher soweit selbständig, als er für seine Selbsterhaltung gegen fremde Unterdrückung sorgen kann [2]). Verbündet er sich aber mit dem fremden Staate, so wird diess ihr gegenseitiger Vortheil sein, denn die Verbindung macht jeden von ihnen stärker, als er einzeln ist — ganz nach Analogie der einzeln in die Staatsverbindung tretenden Menschen [3]). Von Natur hat also jeder Staat Recht zum Kriege: das Recht des Friedens beruht auf ihrem übereinstimmenden Willen.

Das Völkerrecht ist also nichts anderes, als ein Bündniss, welches so lange halten wird, als die Ursache desselben, nämlich gegenseitige Furcht und gegenseitiger Vortheil dauert [4]). Ieder Staat hat das unzweifelhafte Recht, das Bündniss zu lösen, wann er will; er handelt dabei ohne Treulosigkeit, da er vernünftigerweise nur aus Gründen des eignen Vortheils den Vertrag schliessen kann, der sich ganz von selbst löst, sobald diese Gründe wegfallen. Wenn die Obrigkeit einem Andern etwas versprochen hat, was sich hinterher als schädlich für ihre eignen Unterthanen ausweist, so hat sie sogar die Verpflichtung, das Versprechen nicht zu halten. Das Verhältniss des Völkerrechts ist nach Spinoza also ein noch viel äusserlicheres als das des Staats- oder bürgerlichen Rechts [5]).

Civitatis fundamenta evertant. Ii igitur, quibus Religionem publice exercere conceditur, templum si velint, suis sumptibus aedificent Tract. polit. VI, §. 40.

1) Tract. polit. Cap. III, §. 11.
2) Tract. polit. Cap. III, §. 12.
3) Tract. polit. III, §. 13.
4) Ebend. III, §. 14.
5) Ebend. §. 17.

Digitized by Google

Die Obrigkeit nun, welche auf dem gemeinsamen Willen Aller (consensu omnium) beruht, also im Besitze des höchsten Rechts (der höchsten Gewalt) ist, die einzelnen Rechtsbestimmungen erlässt, auslegt, über Krieg und Frieden entscheidet u. s. w. kann entweder in einer aus der Menge hervorgehenden Versammlung bestehen, wo dann das Reich eine Democratie heisst; oder in einigen Auserwählten, wo es Aristocratie; oder in einem Einzelnen, wo es Monarchie genannt wird [1]). Diese Eintheilung führt zur Betrachtung der einzelnen Staatsformen, wobei immer der Grundsatz festgehalten wird, dass das Staatswohl auf einem gewissen Gleichgewicht oder Gegensatz in den Staatsgewalten beruhe, wodurch unmöglich wird, dass schlecht und treulos regiert werde [2]).

b. Die besondern Staatsformen [3]).

α. Monarchie.

Die Frage nach der überhaupt besten Staatsform stellt Spinoza eigentlich nicht an [4]) — sie kam erst im achtzehnten Jahrhundert in England wieder auf — sondern urtheilt, dass von allen drei Grundbegriffen Monarchie, Aristokratie, Demokratie aus, Verfassungen möglich sind, welche den Staatszweck, hinreichende Freiheit, erfüllen. Er scheint aber die aristocratische Verfassung für besser als die monarchische zu halten: vielleicht hielt er die Democratie für die allerbeste, wie der Tractatus theologico-politicus vermuthen

1) Ebend. Cap. II, §. 17. Cap. III, §. 1.

2) Tract. polit. VI, §. 3.

3) Obgleich Sp. wie sich versteht, bei Aufstellung der einzelnen Staatsformen das eigentlich philosophische Element wenig geltend machen kann, und nur nach Klugheitsregeln bei der Ableitung der Staatseinrichtungen verfährt, so schienen doch seine Ansichten zu bedeutsam, um sie nicht hier anhangsweise kurz mitzutheilen.

4) Im Tractatus theologico-politicus (Cap. XVI, p. 266. Cap. XX, pag. 423.) spricht er ein Paarmal von der optima Respublica, womit er die Democratie meint, doch ist dieser Gedanke im Tractatus politicus nicht verfolgt.

Digitized by Google

lässt — indessen hat er dafür, wenn es in der That seine Meinung **blieb**, den Beweis nicht geführt. Immer geht er von der Voraussetzung einer ursprünglich freien Volksmasse aus, die sich ihre Verfassung wählt: er will daher nicht, wie Aristoteles, geschichtlich vorliegende Formen auf ihr philosophisches Maass zurückbringen, obgleich er sich hie und da auf historische Thatsachen beruft und doch überhaupt bei seinen Constructionen von Wahrnehmungen aus dem wirklichen Leben ausgehen muss, sondern sein Gesichtspunkt ist, zu zeigen, wie man den Grundgedanken eines monarchischen, aristocratischen, democratischen Regiments festhaltend, ganz allgemein und abgesehen von besondern Verhältnissen ein Uebergewicht der Regierungsgewalt vermeiden, also ein Gleichgewicht der Staatsmächte finden [1]) und darin, ohne revolutionäre Bewegungen fürchten zu müssen, die nöthige Sicherheit, aber auch vor Unterdrückung, bewahren könne [2]).

Demgemäss bemerkt er in Bezug auf die Monarchie zunächst, die allgemeinen Schwierigkeiten dieser Verfassung lägen darin, dass **ein** Mensch durchaus nicht im Stande sei, alle Staatsgewalt in sich zu vereinigen (wie doch die Voraussetzung laute) und daher gezwungen werde, sie mit Andern zu theilen, was oft zum Schaden der Unterthanen ausschlüge [3]); dass ferner **ein** Herscher unmöglich alle Verhältnisse im Staate übersehen und klar beurtheilen könne [4]); endlich, dass bei der Monarchie das Umschlagen in eine despotische Regierungsform nahe liege [5]). Beide Uebel mit einem Schlage zu vermeiden, muss also das Volk von vorn herein dem König eine (ständische) Behörde zur Seite setzen, die theils die Verhältnisse der Unterthanen kennt und für ihr Wohl wacht, theils auch die Summe der Herrschergewalt selbst mit dem Fürsten theilt [6]). Diese Behörde, Con-

1) Tract. polit. VI. §. 3. — VII. §. 30.
2) Ebend. VI. §. 2.
3) Ebend. VI. §. 5.
4) Ebend. VII. §. 3.
5) Ebend. VI. §. 4.
6) Tractat. polit. VI, §. 16—18.

Digitized by Google

cilium oder Reichsversammlung genannt, ist vom Könige aus dem Volke zu wählen, das zu diesem Behufe in bestimmte Abtheilungen zerfällt [1], und zwar aus allen waffenfähigen Männern, und aus allen Theilen des Landes, damit möglichst Jeder vertreten werde; die Zahl der Abgeordneten muss sehr gross sein, um Bestechung unmöglich zu machen, aber durch jedesmaliges Ausscheiden eines Theils im Laufe weniger Jahre immer wieder erneut werden, um das nöthige Leben darin zu erhalten. Die Abgeordneten [2] dürfen nicht unter fünfzig Jahr sein. Ist dieses Parlament nicht versammelt, so sitzt an seiner Stelle ein Ausschuss von fünfzig Männern, der die Regierung überwacht [3]. In der Monarchie darf ferner ein Adel nicht existiren, welcher den Fürsten nur vom Volke trennt und ihm durch Ehrgeiz selbst nie aufhört Gefahr zu drohen, so dass er wohl gar, um beschäftigt zu werden, den Fürsten Krieg anzufangen veranlasst, dessen Vermeidung der Staatszweck grade ist [4]. Adelsrang hat nur die königliche Familie, aus der nach dem Recht der Erstgeburt der Nachfolger des Monarchen hervorgeht [5]. Der Herrscher darf nur eine Einheimische zur Gemalin haben: eine fremde Gemalin würde leicht Verhältnisse zum Ausland herbeiführen, die dem Staate Gefahr drohen [6].

Jenen Staatsrath nennt Spinoza den receptiven Theil der geistigen Staatsthätigkeit: der Fürst ist der Gedanke, das eigentliche Haupt des Staats. Er entscheidet daher über die Gesetze, welche der Staatsrath vorschlägt [7]. Im Felde führt er das Heer, welches aus sämmtlichen Bürgern besteht und

1) Ebend. VI, 9; VI, 1f.
2) Spinoza spricht bald von Concilium, bald von Consilium und Consiliarii — indess tragen diese Männer mehr den Character von Abgeordneten, denn von Räthen des Herrschers, dessen Minister ausserdem noch erwähnt werden.
3) Tractat. pol. VII, 9. VI, 24.
4) Ebend. VI, 13—14.
5) Ebend. VI, 38.
6) Ebend. VI, 36. VII, 24.
7) Ebend. VII, 5.

Digitized by Google

auf welchem zumeist seine Sicherheit beruht; diess darf aber durchaus nicht fremde Söldlinge enthalten, welche kostspielig und äusserst gefährlich sein würden[1]. Alles unbewegliche Eigenthum, namentlich der Boden, ist Staatseigenthum, das den Einzelnen zum einstweiligen Besitz je nach Bedürfniss gegen eine gewisse Abgabe überlassen wird[2]. Zwischen den Bürgern muss möglichste Gleichheit obwalten; alle müssen sich gleicher Rechte erfreuen, wie sie gleiche Verpflichtung in Vertheidigung des Staats haben[3]. Die richterliche Thätigkeit muss in grossen, gewählten Geschwornencollegien vor sich gehen, damit Jedem unverkürzte Gerechtigkeit werde, und Betrug und Bestechung, Irrthum und Uebereilung unmöglich sei[4].

Der Fürst hat vor allen Dingen dahin zu streben, dass er den Willen der grössten Menge des Volks erfahre und danach regiere[5], weil seine Herrschaft nur beständig ist, wenn er das Wohl des Volks, das es durch seinen Willen ausdrückt, als höchsten Staatszweck im Auge behält: des Volkes Wohlsein ist sein eignes Wohl und der Wille desselben die Macht, welche ihn trägt[6]. Daher schadet die Oeffentlichkeit der Staatsverhandlungen weniger, als sie nützt[7]. Spinoza fügt über die Gewähr der Verfassung hinzu: das Reichsgrundgesetz ist gleichsam als eine ewige Verordnung (Richtung) des Königs anzusehen, so dass auch seine Minister ihr selbst dann gehorchen, wenn der König es einmal nicht wollte, damit in der That alles nach dem Befehle des Königs geschehe, der durch einen fernern Willen seinen ersten, gleichsam fun-

1) Ebend. VI, 9—10.

2) Ebend. VI, 12. Gewiss nimmt daher Sp. auch kein Erbrecht in der Monarchie an, wie er denn die fürstliche Succession sich so denkt, dass nicht der Fürst den Thron vererbe, sondern durch seinen Tod der erledigte Thron der Disposition des Volks anheimfalle, welches durch die Verfassung schon ein für allemal darüber verfügt. Ebend. VII, 25.

3) Ebend. VI, 9.

4) Ebend. VI, 26—28. VII, 20—21.

5) Ebend. VII, 11. 6) Ebend. VII, 5. 7) Ebend. VII, 29.

Digitized by Google

damentalen Willen nicht aufheben kann [1]). So ist in der Monarchie alles Recht königlicher Wille, wenn gleich nicht aller Wille des Königs Recht ist [2]).

Heut zu Tage würden wir eine solche Verfassung eine democratisch-socialistische Monarchie mit Einkammersystem nennen. Schliesslich versichert Spinoza von derselben, man könne darin eine hinreichende Freiheit geniessen, wenn man eifrig über der Aufrechthaltung der Verfassung, namentlich gegen Uebergriffe des Herrschers, wache [3]).

β. Aristocratie.

Die aristocratische Verfassung hat Spinoza mit Sorgfalt und Vorliebe behandelt, wie er denn der Meinung ist, dass sie diejenige sei, welche am unvergänglichsten aufgeführt werden könne und somit von dieser Seite, da Dauerhaftigkeit ganz besonders die Güte zeigt, als eine der besten angesehen werden müsse [4]). Nun denkt er sich zuerst eine Aristocratie, die auf eine einzelne Stadt sich stützt; die vollendetere Form

---

1) Ebend. VII, 1. Sp. vergleicht den eigensinnigen König geistreich mit dem Odysseus, der den Sirenengesang hört. Die Minister müssen ihn an dem Mastbaum des Staatsschiffes, der Verfassung, gebunden halten und auf seine Bitten und Befehle nicht hören, bis er zu sich gekommen ist.

2) Ebend. VII, 1. 3) Ebend. VII, 31.

4) Cap. X. §. 9. Tract. polit. — Zwar nennt er gleich hinterher die Democratie ein omnino absolutum imperium, doch will diess wohl nicht sagen, dass die Democratie die absolut-beste Verfassung sei, wenn gleich absolutum auch nicht im Sinne des Absolutismus in heut zu Tage üblicher Bedeutung des Worts zu verstehen ist. Absolutum imperium ist ein solches, das in sich die Gewähr trägt, nicht umgestürzt zu werden (cf. Cap. VIII, §. 5). In der Monarchie und Aristocratie muss die Herrschergewalt künstlich gestützt und erworben werden, in der Democratie ist sie von selbst da. Dort ist auch immer die Freiheit in Gefahr, in der Democratie nicht — wie Spinoza zu meinen scheint (Tractatus theologico-polit. Cap. XVI). Dennoch äussert er sich zu wiederholten Malen gegen die Volksgewalt (terret vulgus, nisi metuat), kehrt stets die Aristocratie hervor, wie er sich

Digitized by Google

ist ihm aber eine Bundesaristocratie, an der mehrere verhältnissmässig gleichberechtigte Städte Theil nehmen.

Von der erstern sprechend, stellt er den Begriff der Aristocratie zunächst fest als der Herrschaft auserwählter Patrizier, welche, ursprünglich auf Lebenszeit erwählt, nachher in ihr Corps neue Mitglieder selbst adoptiren[1]. Die Zahl der Patrizier im Verhältniss zur Zahl der Einwohner bestimmt er so, dass einer auf je fünfzig Unterthanen kommt. Diese Patrizier bilden also einen sehr zahlreichen grossen Rath[2].

Die Vortheile dieser Verfassung gegen die Monarchie sind evident. In der Monarchie war nur einer an der Spitze, der als Mensch allerlei Schwächen unterworfen sein kann, leicht irrt, unfähig sein oder werden mag und durch seinen Tod sicher eine Aenderung im Staate hervorbringt. Diess alles ist in der Aristocratie unmöglich. Der Rath der Aristocratie braucht keine Helfer im Regieren, er ist zahlreich genug, um alle Verhältnisse zu übersehen und zu beherrschen; er kann seiner Grösse wegen immer nur das Vernünftige

---

denn im Leben zur aristocratischen Parthei hielt, so viel er überhaupt am Staate Theil nahm, und den Umsturz der holländischen Verfassung und Aristocratie im Jahre 1674, wobei sein Wohlthäter und Freund Johannes de Witt so schmählich umkam, als reipublicae eversio bezeichnet (cap. IX, §. 14). Spricht er also im Tractat. theol.-polit. (tom. I. pag. 366—76.) von der Democratie so, dass er sie allen andern Verfassungen vorzuziehen scheint, so ist diess nur der Fall vom Standpunct der persönlichen Freiheit und Gleichheit, während es ihm nicht entgieng, dass democratische Verfassungen steten Erschütterungen und Veränderungen unterworfen sind, wogegen die Erhaltung der Ruhe und Ordnung in der Aristocratie leichter möglich ist. Man kann es auch characteristisch finden, dass er den Abschnitt über die Democratie nicht vollendet hat. In der That möchte es unmöglich sein, den Beweis zu führen, dass eine Democratie, wie sie Spinoza sich denkt, wo keine Repräsentation oder Vertretung stattfindet, also Alle an den Hoheitsrechten unmittelbar Theil nehmen, in einem einigermassen grossen Staate überhaupt nur möglich sei.

1) Tract. polit. VIII, 1. 2.

2) Ebend. VII, 2. 13.

Digitized by Google

wählen — vor allen Dingen ist er unsterblich [1]. Er besitzt daher eine ungeheure Macht, welche zu erhalten alle Sorge in Anspruch nimmt. Diese Macht kann nun theils durch Zwist im Innern, theils durch das Aufstreben der Menge des Volks (der Plebejer) geschmälert und gefährdet werden [2]. Darum muss gesorgt werden, dass zuerst die Patrizier so viel als möglich einander gleich sind [3]. Sie müssen erst mit den Mannesjahren in den grossen Rath kommen und möglichst einer Religion folgen [4]; sie müssen ein Ganzes, einen Willen ausmachen [5]. Sie müssen alles thun, um durch Klugheit und Staatskunst sich auszuzeichnen, damit sie es in allen Dingen auch wirklich den Plebejern zuvorthun — dann erst ist in der That die Herrschaft ihre [6]. Namentlich müssen sie die Kriegskunst verstehen, um im Felde an die Spitze der Plebejer treten zu können, welche übrigens allein das Heer bilden dürfen, weil fremde Söldner wie in der Monarchie, auch hier äusserst gefährlich sind und nur im höchsten Nothfalle zu Hülfe genommen werden dürfen [7]. Sie haben auch die priesterlichen Verrichtungen des Taufens, Trauens u. s. w., während das Predigen auch für die Plebejer frei ist [8], sie tragen ein besondres Abzeichen und eigenthümliche Kleider, um sich auch äusserlich gleich von dem Volke zu unterscheiden [9].

Das Amt des grossen Raths ist es, Gesetze zu geben und aufzuheben, sich selbst zu ergänzen und alle Staatsbeamten zu erwählen [10]. Da nun bei einem so gewaltig grossen Regierungskörper die Verwaltung sehr unbehülflich sein würde

1) Ebend. VIII, 3. 6.
2) Ebend. VIII, 4.
3) Ebend. VIII, 15.
4) Ebend. VIII, 46.
5) Ebend. VIII, 19.
6) Ebend. VIII, 44. Apprime observavimus, ut plebs tam a consiliis, quam a suffragiis ferendis arceretur.
7) Ebend. VIII, 9. Diesen Gedanken eines Volksheeres verdankt Sp. wohl dem Macchiavelli, dessen Patriotismus ihn aus der römischen Geschichte wiederfand.
8) Ebend. VIII, 46. 9) Ebend. VIII, 47. 10) Ebend. VIII, 7.

Digitized by Google

und es doch gefährlich ist, einen Anführer oder Herzog (Doge) an die Spitze zu stellen, weil daraus leicht monarchische Bewegungen entstehen könnten [1]), so ist erstlich aus den Patriziern ein kleinerer Rath der Syndici zu wählen zu dem Zwecke, über der Erhaltung der Verfassung zu wachen und jeden dagegen fehlenden Patrizier und Beamten zur Rechenschaft zu ziehen. Zu dem Syndicat sind nur alte Männer vom sechszigsten Jahre an zu wählen, welche die Verfassung und was dem Reiche frommt, durch bewährte Erfahrung kennen. Ihre Zahl soll sich zu der der Patrizier wieder wie eins zu fünfzig verhalten. Diese Syndici haben das Recht, den grossen Rath zusammenzurufen und die Gesetzesvorlagen zu machen: sie sitzen in demselben, aber ohne Stimmrecht. Aus ihnen wird ferner durch den grossen Rath ein Ausschuss von zehn oder mehreren gewählt, welcher täglich sitzt und einen täglich wechselnden Vorsteher an der Spitze hat [2]). Dieser Ausschuss besorgt die laufenden Geschäfte des Syndicats, nimmt Klagen an, bereitet die Vorlagen vor und wacht insbesondere über das Verhalten aller im Staate thätigen Beamten u. s. w. [3]). Ausser dem grossen und dem Rathe der Syndici schlägt nun Spinoza zweitens noch einen Senat vor, der die eigentliche ausübende Behörde bildet, so dass also der grosse Rath die Summe der Gewalt nur in der Gesetzgebung (der Sanctionirung des ihm Vorgeschlagenen) und in der letzten Entscheidung über die wichtigsten Dinge überhaupt besitzt, die Syndici oberrichterliche oder besser inquisitorische Gewalt haben [4]), dieser Senat mehr die eigentlichen Regie-

1) Ebend. VIII, 18—19.
2) Ebend. VIII, 21—27.
3) Ebend. VIII, 28.
4) Nach Art des Areopag von Solon bis Pericles oder des Raths der Zehn (nachher der Drei) in Venedig. Sp. verräth überhaupt in diesem Abschnitt stillschweigend viel Bewundrung der Venetianischen Verfassung. — Er vergleicht sein Syndicat mit der römischen Dictatur, welche er so ansieht, dass sie zur Aufrechthaltung der Verfassung allein gedient habe, während der Sinn dieses Amts bekanntlich allgemeiner war. Sein Syndicat will die Mängel der Dictatur vermeiden,

Digitized by Google

rungsgeschäfte besorgt. Er promulgirt die Gesetze (muss wohl gemeint sein: publicirt die Gesetze), befestigt die Städte, stellt die Offiziere und Unterbeamten an, vertheilt die Steuern, unterhandelt mit den Gesandten und schickt Gesandte, die aber nur der grosse Rath wählen darf. Denn da nur Patrizier zu diesem Amte der Gesandten zugelassen werden dürfen, könnte der Senat, wenn er sie ernennte, leicht Gegenstand der Bestechung und Gunstbezeugungen der ehrgeizigen Patrizier werden [1]. Der Senat muss aus den klügsten und energischsten, aber über fünfzig Jahre alten Patriziern bestehen, auch so gross sein, dass jeder Patrizier Aussicht hat; wenn nicht Syndicus, doch Senator zu werden, welche Eröffnung einer eigentlichen Staatslaufbahn das Regierungstalent und einen heilsamen Wetteifer ausbildet. Der Senat wechselt jährlich und versammelt sich von Zeit zu Zeit, indem er immer beim Auseinandergehen einen Ausschuss ernennt, der die laufenden Geschäfte besorgt, mit sechs wechselnden Vorstehern (consules) an der Spitze [2]. Spinoza führt die Geschäftsordnung und Regierungsmaschinerie genau aus, wobei ihn immer der Gesichtspunct leitet, das Umschlagen ins Monarchische, was er mit Recht für die Aristocratie fürchtet und ja an seinem Vaterlande erlebte, unmöglich gemacht zu sehen [3]. Die Gerichtsverwaltung soll ähnlich sein, wie in der Monarchie, die Richter dürfen nur Patrizier sein; es findet Appellation an die Syndici statt [4].

Die auf mehrere Communalwesen (einem Städtebund) gestützte Aristocratie hält Spinoza für die vollendetere [5].

---

ohne ihre Vortheile zu verlieren (Ad scelera propaganda debiliores, ad malitiam coercendam potentiores. Cap. IX, 1—2).

1) Ebendaselbst VIII, 29—32.

2) Ebend. VIII, 33 u. 34.

3) Ebend. VIII, 12.

4) Ebend. VIII, 38—41. Merkwürdig ist, dass Sp. den Zustand der Plebejer gar nicht beachtet, die den Patriziern gegenüber in der That ganz rechtlos erscheinen.

5) Urbes itaque, quae Civitatis iure gaudent, ita conditae et munitae esse debent, ut unaquaeque sola sine reliquis subsistere quidem non

Digitized by Google

Sie unterscheidet sich von der eben geschilderten einfachern Form dadurch, dass, wie sie aus mehreren gleichberechtigten Städten besteht [1]), so auch ebensoviele, also mehrere Patrizierversammlungen besitzt, die durch einen nach Verhältniss der Menge gewählten Senat untereinander zusammenhangen [2]), da ein allgemeiner grosser Rath aller Städte nur im äussersten Falle, wenn es sich um Aenderung der Verfassung selbst handelt, zusammengerufen wird [3]). Für jede einzelne Stadt besteht dann wieder ein Syndicat, in ähnlicher Weise wie oben beschaffen [4]); ferner werden für jede Stadt zur laufenden Verwaltung Consuln gewählt, die gleichsam einen städtischen Senat, die Communalbehörde, bilden. Die Zahl der Mitglieder desselben richtet sich nach der Grösse der Stadt [5]). Ebenso hat jede Stadt ihre besondern patrizischen Richter. Sonst lässt sich alles weitre auf die erstere Form zurückführen.

γ. Democratie.

Spinoza hat die democratische Verfassung nicht ausgeführt: nur die allgemeinsten Definitionen darüber sind von ihm noch niedergeschrieben worden. Man sieht daher nur, dass er unter einer Democratie diejenige Staatsform versteht, wo jeder Bürger in der Reichsversammlung Stimme und zu jedem Staatsamt freien Zutritt hat [6]). Je nachdem nun das Bürger-

---

possit, sed contra, ut a reliquis deficere nequeat absque magno totius imperii detrimento: hoc enim modo semper unitae manebunt. At quae ita constitutae sunt, ut nec se conservare, nec reliquis formidini esse queant, eae sane non sui, sed reliquarum iuris absolute sunt. Tract. polit. Cap. IX, 2.

1) Ebend. IX, 3. Numeri Patriciorum ratio ad numerum Multitudinis.

2) Ebend. IX, 5—6.

3) Ebend. IX, 6.

4) Ebend. IX, 10.

5) Ebend. IX, 11.

6) Tractat. polit. Cap. XI, 1. — Democratia definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum ius ad omnia, quae potest, habet. Tractatus theologico-polit. p. 365.

Digitized by Google

recht allgemeiner oder weniger allgemein; oder je nachdem innerhalb der Bürgerschaft der Zutritt zum Staatsparlament und zu Aemtern wiederum eingeschränkt ist, lassen sich verschiedene Formen der Democratie denken [1]; doch Spinoza will nur mit der reinen Democratie zu schaffen haben d. h. mit derjenigen, wo absolut alle, die den Staatsgesetzen unterworfen sind und selbständig, auch jene Bürgerrechte ausüben [2]. Fremde, Unselbständige und Weiber müssen davon ausgeschlossen sein. Der Vorzug der Democratie besteht darin, dass sie das natürliche Verhältniss der Gleichheit am meisten festhält, die grösste Freiheit gewährt und weil so viele an der Regierungsgewalt theilnehmen, am ersten vor schlechten Maassregeln gesichert zu sein scheint, so dass sich der Einzelne auch besser fügen kann, da er ziemlich gewiss ist, man werde nur das Vernünftige von ihm verlangen [3].

B. Ueber das Verhältniss der Religion zur Philosophie und zum Staate [4].

Spinoza's Untersuchungen über das Verhältniss der Theologie und der Religion zur Philosophie, dann über das Verhältniss der Religion und Philosophie zum Staate müssen

1) Tract. polit. XI, 2.
2) In quo omnes absolute, qui solis legibus patriis tenentur et praeterea sui iuris sunt honesteque vivunt, ius suffragii in supremo Concilio habent muneraque imperii subeundi. Tract. polit. XI, 3.
3) Tract. theol.-polit. Cap. XVI. pag. 365—66.
4) Im Tractatus theologico-politicus ist diess verhandelt, der wohl schon mehrere Jahre vor seiner Herausgabe (1670) fertig war. Man vergleiche darüber Dr. Carl Thomas „Spinoza als Metaphysiker vom Standpuncte der historischen Critik" (Königsberg 1840), erster Abschnitt pag. 19. Thomas geht indess wohl zu weit, wenn er meint, Sp. habe alle seine philosophischen Schriften bis 1663 fertig gehabt; namentlich die Ethik (pag. 16, 20.). Seine Gründe halten dafür nicht Stich. Darin aber hat er Recht, dass wir über Spinoza's System lange nicht hinreichend unterrichtet sind und eigentlich nur Trümmer desselben (für die Metaphysik) besitzen, wie diess schon oben pag. 70 bemerkt wurde.

Digitized by Google

schliesslich als eine wesentliche Seite seiner philosophischen Bestrebungen mit aufgefasst werden, wenn sie gleich ein positives, von ihm ausdrücklich als nicht-philosophisch anerkanntes Element, die göttliche Offenbarung der Schrift voraussetzen. Andererseits bieten sie wieder durch die Erörterung eines Grundproblems aller Philosophie, des Verhältnisses von Glauben und Wissen, eine speculative Wendung dar.

a. Verhältniss der Religion und Theologie zur Vernunft und Philosophie.

Der Philosoph eröffnet sich hier den Weg durch eine historische Critik der Schriften des alten Bundes, in welcher gründliche Sachkenntniss und nüchterne Anschauungsweise über den so viele Jahrhunderte langen Unsinn und Trug einen glänzenden Sieg davontragen [1]. Er weist nach, dass das alte Testament eine Sammlung von Schriften wäre, die erst nach der babylonischen Gefangenschaft, vielleicht durch Esdra, veranstaltet worden sei; dass die Schriften selbst von den allerverschiedensten, uns nur in den wenigsten Fällen bekannten Männern und aus den verschiedensten Zeiten herrühren: dass sie mehr als fragmentarische Geschichtsurkunden, denn als Religionsbücher oder gar als „Gottes Wort" angesehen werden müssten. Vor allen Dingen hebt er den Begriff der Prophetie hervor. Die Propheten sind Leute, welche durch den göttlichen Geist erregt werden, Vernunft und Sittlichkeit zu predigen. Gott offenbart sich ihnen in Worten und Zeichen. Die Gewähr, dass sie ächte Propheten sind, liegt einzig und allein darin, dass sie auf eine der Vernunft gemässe Moralität aus sind; alles andere, als diese Ermahnung zur Sittlichkeit, ist bei ihnen Nebensache. Die

1) So unbefriedigend heut zu Tage seine Ansichten erscheinen mögen, welche ja im 18ten Jahrhundert bis zur grössten Plattheit und Geistlosigkeit herabgedrückt und in dieser traurigen Gestalt vom Rationalismus bis zum Ekel wiederholt wurden, so wird man darum doch nicht gering von ihnen denken, wenn man überlegt, gegen welchen Wust der Meinungen zuerst Spinoza mit ihnen glücklich ankämpfte.

Digitized by Google

Vernunft ist und bleibt die Richterin über alle wahre oder vermeinte Prophetie[1]. Der grösste Prophet ist daher Christus, da diesem weder durch Worte noch durch Visionen, sondern unmittelbar (d. h. in seinem Geiste) Gottes Willen offenbart worden ist; daher Christi Stimme Gottes Stimme genannt wird und man allerdings Recht hat, wenn man sagt, die göttliche Weisheit habe in Christo die menschliche Natur angezogen und Christus sei der Weg des Heils[2]. Die mosaische Verfassung hat in gleicher Weise die Bedeutung, das jüdische Volk innerhalb des ihm gelobten, d. h. ihm angemessenen Landes zur Vernunft und Tugend zu erziehen. Alle Bestimmungen derselben haben allein diesen Zweck — sie können daher mit Recht als göttlich bezeichnet werden. Ueberhaupt enthält die richtig ausgelegte Schrift, wenn sie ausdrücklich lehrt, durchaus nichts, was der Vernunft widersprechend wäre, sondern nur höchst einfache Sachen, die jedem Unbefangenen unmittelbar zugänglich sind. Nur bedient sie sich einer solchen Redeweise und solcher Gründe, wie sie auf die gedankenlose Menge Eindruck machen und ihren Zweck bei dieser erreichen, als Wunder, Drohungen, Versprechungen u. s. w.[3].

Das Resultat der ganzen Betrachtung ist, dass dasjenige, was man das Wort Gottes nennt, nicht eine bestimmte Anzahl Bücher sei, sondern der einfache Begriff des den Propheten sich offenbarenden Geistes, nämlich: Gott von ganzem Gemüthe zu gehorchen — ein Gehorsam, den man durch Gerechtigkeits- und Nächstenliebe allein beweist.

Der grosse Unterschied zwischen Religiösität und Philosophie besteht daher darin, dass wir in der Philosophie allein mit der Vernunft, diesem natürlichen und unverfälschten Lichte in uns, zu thun haben; in der Religion aber der Gehorsam von uns gefordert wird. In der Philosophie kommts aufs Erkennen, in der Religion auf den Glauben an.

1) Tract. theol. Cap. I—II.
2) Ebend. Cap I. pag. 168.
3) Diess beschäftigt den ersten Theil des Tractatus: die Cap. I—XII.

Digitized by Google

So wollte Moses die Israeliten nicht durch Vernunftgründe überzeugen, sondern durch einen Bund mit Gott, durch Schwüre und Verpflichtungen fesseln — sie sollten Gott zum Führer zu haben glauben und ihm so gehorsam sein [1]). Der Glaube aber und der Gehorsam gegen Gott kann sich wie gesagt einzig und allein darin zeigen, dass man „seinen Nächsten mehr liebt als sich selbst“, welches die Summe aller göttlichen Gebote ist und alle andern in sich selbst enthält, so dass die Ausführung dieses Gebots einzig als Norm des wahren katholischen, d, h. allgemeinen Glaubens angesehen werden darf. Die Frucht des Glaubens ist also Gehorsam, die Frucht des Gehorsams Liebe. Wer die Liebe nicht hat, ist weder gläubig noch gehorsam: sie ist der Geist Gottes, deren Besitz allein die Gewähr der rechten religiösen, d. h. gläubigen und gehorsamen Gesinnung bietet [2]).

Es kommt der Religion gar nicht darauf an, ob man durch Vernunftgründe von der Wahrheit dessen überzeugt sei, was sie lehrt, wenn man ihr nur mit frommem und gläubigem Herzen folgt. Freilich darf man dasjenige, was man glauben soll, nicht durch die Vernunft als unwahr erkannt

---

1) Davon handelt das XV. Capitel.

2) Fides non per se, sed tantum ratione obedientiae salutifera. — Is, qui vere est obediens, necessario veram et salutiferam habet fidem. — Ex quibus iterum sequitur, nos neminem iudicare posse fidelem aut infidelem esse, nisi ex operibus. Nempe, si opera bona sunt, quamvis dogmatibus dissentiat ab aliis fidelibus, fidelis tamen est; et contra si mala sunt, quamvis verbis conveniat, infidelis tamen est. — Per hoc, inquit Ioannes, cognoscimus, quod in eo manemus et ipse manet in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis, nempe Charitatem. Dixerat enim antea, Deum esse Charitatem, unde concludit, eum revera Spiritum Dei habere, qui Charitatem habet. Immo quia nemo Deum vidit, inde concludit, neminem Deum sentire vel animadvertere, nisi ex sola Charitate erga proximum atque adeo neminem etiam aliud Dei attributum noscere posse, praeter hanc Charitatem. Tract. th. XIV, pag. 343—44. Man sieht hier den Zusammenhang mit der Ethik: ihr Ziel ist mit der Religion dasselbe, nur das Mittel verschieden.

Digitized by Google

haben: ein solches kann Niemand glauben, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen und unsittlich zu handeln. Man muss daher sagen, dass zum allgemeinen Glauben nur das gerechnet werden dürfe, was für alle wohlgesinnte Leute über jeden Widerspruch erhaben sei. Diess wäre etwa folgendes: zuerst, dass es ein höchstes Wesen giebt, dessen Gerechtigkeit uns mit Ehrfurcht, dessen Mitleiden uns mit Liebe, dessen Einzigkeit uns mit Bewunderung erfüllen muss; dass dieser Gott überall gegenwärtig sei, alles wisse und alles beherrsche; dass wir ihm Gehorsam schuldig seien. Dieser Gehorsam oder die Verehrung desselben bestehe einzig und allein in der Gerechtigkeit und Nächstenliebe, so dass Alle, die einer solchen Lebensweise sich bestreben, der Seligkeit; alle andere aber, welche der Sinnlichkeit und ihren Lüsten fröhnen, der Verdammung entgegengingen; endlich, dass Gott den Reumüthigen ihre Sünden vergebe; denn ohne diess müsste jeder an seiner Rettung verzweifeln, da Jeder, auch der Beste, zu Zeiten fehlt[1]). Dies sind im Allgemeinen die Grundsätze der ächten und bei allen Menschen möglichen Frömmigkeit; was darüber hinausgeht, bleibt billig dem Gewissen des Einzelnen überlassen.

Das Verhältniss der Theologie zur Philosophie stellt sich also als ein solches heraus, dass beide Gebiete von einander getrennt, keineswegs aber einander widersprechend seien, namentlich fallen sie in ihrem Endresultat (der practischen Liebe) zusammen. Die Schrift lehrt keine Philosophie, sondern Frömmigkeit und deren Inhalt, wie es dem grossen Haufen des Volkes angemessen ist. Wer diesen Inhalt zur Philosophie erheben will, muss nothgedrungen den Propheten und andern heiligen Männern vieles beilegen, woran sie nicht gedacht haben: er verfälscht die einfache Lehre[2]). Wer aber auf der andern Seite die Vernunft der Theologie unterwerfen will,

---

1) pag. 345. Aehnlich Herbert (de veritate) in seinen bekannten fünf articuli, denen die Deisten häufig folgten.

2) Ebend. Cap. XV, pag. 349.

Digitized by Google

erlaubt sich, eine endliche Lehrform zur ewigen Wahrheit erheben zu wollen: er ist Obscurant [1]. Man muss freilich damit anfangen, die Schrift durch die Schrift zu erklären, wie man zu sagen pflegt, so lange man nämlich den wahren Sinn der Reden und Meinungen der Propheten noch nicht verstanden hat; hat man ihn aber gefunden, so muss man ihn dem Urtheil der Vernunft unterwerfen, ehe man ihm Zustimmung ertheilt [2]. Was der Vernunft widerspricht, kann und darf man nicht glauben, denn sie, unsere höchste Gabe und göttliches Licht, ist so weit entfernt, verfälscht und verdorben werden zu können, dass sie vielmehr als der einzige Maasstab betrachtet werden muss, nach dem sich unser Inneres zu richten hat [3]. Diess darf aber wieder nicht so verstanden werden, als ob der Inhalt der Schrift mit mathematischer Schlussform als wahr deducirt werden solle, wodurch die Theologie zu einem blossen Theil der Philosophie herabgesetzt werden würde. Wir können das Grunddogma der Theologie (der Glaube macht selig) durch natürliches Licht nicht erreichen, sondern es nur, wie es einmal in der Schrift aufgestellt ist, mit moralischer Gewissheit auffassen, d. h. wir finden in der Schrift alles auf Moralität gerichtet und eine solche Moralität gelehrt, wie sie die Vernunft nur gutheissen kann, so dass das Glaubensfundament der Schrift und der Theologie allerdings, obgleich nicht rational deducirt, doch unserm eigenen gesunden Urtheil zusagt und wir ihm zu folgen vermögen, ohne im Geringsten der Würde und Freiheit unserer Vernunft etwas zu vergeben. Damit ist aber auf der andern Seite der Werth der Offenbarung nicht im Geringsten geschmälert. Denn wir können nun einmal, wie gesagt, durch das natürliche Licht des Verstandes durchaus nicht einsehen, dass der einfache Glaube und Gehorsam den Weg zum Heile führt; sondern die Offenbarung allein lehrt,

1) Ebend. pag. 350.
2) Ebend. pag. 350.
3) pag. 351.

Digitized by Google

es geschehe diess aus einer besondern Gnade Gottes, die unserer Vernunft nicht zugänglich ist [1]). Daraus folgt nun aber ein unendlicher Trost für die gesammte Menschheit. Weil nämlich alle gehorchen können und durch Gehorsam tugendhaft werden, dagegen nur sehr wenige es durch Vernunft allein so weit zu bringen vermögen, der Tugend ergeben zu sein, so müssten wir ohne jenes Zeugniss der Schrift am Heile fast Aller verzweifeln.

b. Die Stellung der Religion und Philosophie im Staate [2]).

Bringt man diese Lehre mit den obenaufgestellten Grundsätzen des Staatslebens in Zusammenhang, so ergiebt sich, dass im Staate der Obrigkeit allein das Recht zustehe, zu bestimmen, was zur äussern Gottesverehrung und zur Ausübung der Frömmigkeit gehöre, dass ferner aber in einem Staate, der frei ist, Jedem erlaubt sein müsse zu denken, wie er wolle, und zu sagen, was er denke. Der Beweis ist nach den gegebenen Beweisen einfach.

Wenn die Obrigkeit überhaupt zu bestimmen das Recht hat, was im Staate gerecht und gut sei; der Zweck der Religiösität aber kein anderer ist, als die Menschen zur Ausübung der Tugend, also auch der socialen, anzuhalten, deren Inhalt die Obrigkeit bestimmt, so versteht es sich von selbst, dass sie, die Obrigkeit, Gottesverehrung und Religionsübung so einzurichten habe, wie es dem Frieden und der Sicherheit aller, dem Nutzen des Staats, angemessen ist. Das Recht, Obrigkeiten zu excommuniciren und in den Bann zu thun, hat Niemand; im graden Gegentheil davon steht es den Obrigkeiten zu, die heilige Schrift nach ihrem Gutdünken auszulegen und das heilige Recht zu handhaben. Darunter ist aber natürlich nur die Ausübung der Religion und des äussern Cultus zu verstehen, denn die Frömmigkeit selbst und die innere Gottesverehrung ist eine Privatangelegenheit, die auf

1) Ebend. pag. 355.
2) Tractat. theologico-politicus. Cap. XIX—XX.

Digitized by Google

der individuellen Gesinnung beruht und dem Gewissen eines jeden Einzelnen anheim gegeben werden muss [1]). Die Redensart, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen, darf für den Staatsbürger nie den Sinn haben, dass er sich der Obrigkeit widersetze: man kann gar nicht anders fromm sein und Gott verehren, als indem man allen Befehlen der Obrigkeit gehorcht [2]). Denn da es, wie gesagt, das Amt der Obrigkeit ist, zu bestimmen, was dem ganzen Volke und seiner Sicherheit frommt und die Ausführung des als dazu nothwendig Erkannten anzubefehlen, so folgt daraus, dass auch allein die Obrigkeit zu bestimmen hat, wie ein Jeder die Nächstenliebe ausüben solle, d. h. auf welche Weise jeder Gott zu gehorchen habe.

Was den andern Punct, das freie Philosophiren betrifft, so war bemerkt, dass Jeder bei seinem Eintritt in den Staat zwar von dem Rechte weicht, eigenmächtig zu handeln, aber nicht von dem, selbständig zu denken und zu urtheilen. Es kann daher der Obrigkeit nicht zustehen, irgend Jemandem sein natürliches Recht des freien Denkens zu rauben [3]). Der Zweck des Staats ist nicht, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Maschinen zu machen [4]), sondern grade ihnen eine vollere Freiheit zu gewähren, als sie für sich im Naturzustande haben würden. Es kann also nur mit dem allerunglücklichsten Erfolge verbunden sein, wenn der Staat seinem ausgesprochenen Zweck der Freiheit zuwider, die Menschen zwingen will, übereins zu denken und zu sprechen, wie er es grade wünscht, da sie von Natur nun einmal doch so verschieden sind. Dieser Frevel des Staats gegen sein eigenes Wesen würde sich mit seinem Untergange rächen, denn der Mensch kann nichts weniger ertragen, als dass Meinungen verfolgt werden, welche er für wahr hält: hier ist die Wurzel aller Rebellionen und Staatsumwälzungen [5]). Die Kunst

1) pag. 406: Loquor expresse de pietatis exercitio et externo Religionis cultu, non autem de ipsa pietate et Dei interno cultu etc.

2) pag. 411. 3) pag. 419.

4) pag. 420.

5) pag. 424.

Digitized by Google

des Staats besteht gerade darin, seinen Bürgern das freie Urtheilen, wie den freien Glauben zu lassen und sie doch zum einträchtigen Leben zu vermögen [1]). Derjenige Staat also, der sein eigenes Bestes erwägt, wird eine Freiheit nicht antasten wollen, au deren Ausrottung er eigentlich doch nie gelangen kann und die ihm auch überaus nöthig ist, um Kunst und Wissenschaft in lebendigem Fortschritt zu erhalten, ohne welche wiederum die Gefahr des Untergangs ihm von allen Seiten droht [2]). Es muss also Jedem die Freiheit bleiben, unbeschadet des Ansehens der Obrigkeit, was er denkt, auch auszusprechen, wenn er nicht gegen das zu Recht Bestehende auftritt und den Staatsgesetzen zuwiderzuhandeln auffordert: Niemandem darf eine blosse Denkungsart zum Verbrechen gemacht werden, wo doch nur der Körper für den Geist würde büssen müssen.

Es trägt nichts mehr zur Sicherheit des Staates bei, als wenn Frömmigkeit und Religion in die Ausübung der Nächstenliebe und der allgemeinen Billigkeit allein gesetzt wird und das Recht der Obrigkeit sowohl in heiligen als in weltlichen Dingen sich nur auf die Handlungen bezieht, übrigens aber einem Jeden völlige Denk- und Redefreiheit gesichert ist [3]).

---

1) Mit gerechtem Stolze erinnert hier Sp. an seine Vaterstadt: Urbs Amstaelodamum exemplo sit, quae tanto cum suo incremento et omnium nationum admiratione huius libertatis fructus experitur: in hac enim florentissima republica et urbe praestantissima omnes cuiuscunque nationis et sectae homines, summa cum concordia vivunt et ut alicui bona sua credant, id tantum scire curant, num dives an pauper sit et num bona fide an dolo solitus sit agere. Caeterum religio vel secta nihil eos movet; quia haec coram iudice ad iustificandam vel damnandam causam nihil iuvat: et nulla omnino tam odiosa secta est, cuius sectarii (modo neminem laedant et suum unicuique tribuant honesteque vivant) publica magistratuum authoritate et praesidio non protegantur. Tract. theol.-polit. pag. 426—27.

2) Ebend. pag. 423.

3) Ebend. pag. 428. Der Zweck des ganzen Tractates, wie Dav. Strauss (christl. Glaubenslehre I, pag. 344.) richtig bemerkt, ist überhaupt, gemäss der angegebenen „Scheidung der Philosophie und Theologie für die Philosophie die von der Kirche und Theologie damaliger

Digitized by Google

V. Andeutungen über Spinoza's philosophische Stellung in Vergleich mit Anderen.

Dem denkenden Leser wird nicht entgangen sein, dass sich in der voraufgehenden Darstellung eine ganz andere Auffassung der spinozaischen Philosophie geltend macht, als welche sonst die gewöhnliche ist. Man betrachtet Spinoza in der Regel rein als einen Metaphysiker: hier ist nachgewiesen, dass sein Grundzug ein ethischer sei, dass also seine Ethik nicht auf seiner Metaphysik, sondern seine Metaphysik auf seiner Ethik ruhe; dass er sich grade durch diesen Umstand wesentlich von Des Cartes unterscheide, dessen höchste und letzte Frage an die Philosophie ist: wie und was kann ich wissen? während Spinoza als den eigentlichen Zweck seines Denkens das sittliche Streben nach wirklicher, nicht bloss gedachter Vereinigung des menschlichen Wesens mit dem allgemeinen oder göttlichen Wesen bezeichnet. Von diesem Gesichtspunct aus ergiebt sich denn, was es mit jenem so oft gegen ihn gemachten Vorwurfe des Pantheismus auf sich habe. Die Dinge, sagt Spinoza, haben nur Wahrheit in Gott; ausser Gott angesehen, haben sie keine Wahrheit. Diesen Satz, dessen Richtigkeit dadurch erwiesen werden kann, dass man in dem Begriffe eines jeglichen Dinges die innere Nothwendigkeit findet, von ihm sich zu einem immer allgemeinern Begriffe und zuletzt zur allgemeinsten und höchsten Idee zu erheben — diesen Satz hat Spinoza nur in einer unvollkommneren Form „das Sein ist das Wesen der Dinge" ausgedrückt und daher zu dem Vorurtheil Veranlassung gegeben, als halte er die endlichen, vergänglichen Dinge als solche für gehörig zum göttlichen Wesen, gleichsam für Ergänzungen oder stückweisen Ausdruck desselben. Es versteht sich von selbst, dass so etwas ihm nie eingekommen: aber seinen Sinn zu fassen, bedarf es eben, dass man sich selbst auf jene Höhe stellt, welche er uns im tract.

Zeit noch mehr als jetzt beschränkte Rede- und Schreibefreiheit zu gewinnen."

Digitized by Google

de emend. int. weist und auf die er uns im fünften Buche der Ethik führt.

Wenn nun über diesen wahren Standpunct Spinoza's auf die vorangehende Darstellung verwiesen werden kann [1]), so wird es vielleicht zur weitern Erläuterung desselben zweckdienlich sein, hier nachträglich einen kurzen Vergleich unsers Philosophen mit geistig ihm verwandten Denkern anzustellen, wodurch seine Eigenthümlichkeit noch mehr hervortreten und der ihm gebührende Platz in der Geschichte der Philosophie wenigstens einigermassen ermittelt werden wird.

Kann man überhaupt, wie oben schon einmal geschah, im Verlaufe der ganzen Wissenschaft zwei grosse Reihen von Denkern unterscheiden, von denen die eine, da sie in ihrem Philosophiren sogleich das Höchste, die Erhebung des Menschen zum absoluten Wesen vor Augen hat, die speculative; die andere aber, der es mehr auf eine formelle Bearbeitung der Begriffe als solcher ankommt, die dialectische genannt werden kann [2]) — so wird Spinoza der erstern Klasse zugezählt und werden in dieser denn auch diejenigen Männer gesucht werden müssen, mit denen ihn zu vergleichen erspriesslich sein könnte. Von den Griechen gehört der speculativen Reihe vor allen Plato an; beim Beginne der neuern Philosophie kurz vor Spinoza's Zeit, Jordano Bruno, und aus der neuesten Periode Fichte, namentlich in der letzten Entwicklung seiner Philosophie. Alle diese Männer, Plato selbst nicht ausgenommen, sind des Pantheismus beschuldigt worden, aber nur Bruno, wenn man einen solchen Vorwurf erheben will, verdient ihn, da er sich, wie es der Character seiner Zeit ist, auf Naturphilosophie beschränkend, nicht im Stande war, die absolute

1) Ueber die Anwendung, welche Spinoza von seinem System in der Erörterung der hebräischen Grammatik macht, vergleiche man den Anhang, der zur nähern Beleuchtung der Eigenthümlichkeit unseres Philosophen wesentlich beiträgt.

2) Es versteht sich, dass Speculation und Dialectik nicht absolute Gegensätze sind: Dialectik ist die nothwendige Form aller Speculation; es ist vielmehr nur die Rede von der Verschiedenheit des Resultats, das man durchs Philosophiren sich zu erreichen getraut.

Digitized by Google

Einheit nur als das zu Grunde liegende Princip und als Gegenstand sittlicher Lebendigkeit zu fassen, sondern es als unmittelbare Gegenwart der Natur nahm und daher, wenn auch nicht als Pantheist, doch als Cosmotheist bezeichnet werden mag. An ihm, dessen Philosophie also mit dem Irrthum anhebt, dass sie die Form der Vernunft, die Unendlichkeit, auf die Producte der Natur sofort überträgt, soll der Anfang der Vergleichung gemacht werden, dann wird Plato folgen und Fichte den Beschluss machen, welche letztere dem innern Wesen des Spinozismus unendlich näher stehen als Bruno, obgleich dieser auf den ersten Blick viel mehr Aehnlichkeit zeigt.

1. Bruno's Philosophie fällt in jene wunderbare Epoche, wo die auf Aristotelismus beruhende sogen. Scholastik noch immer als orthodoxe Lehrform sich hielt, während sich doch schon längst aller bessern Köpfe ein ganz anderer Geist bemächtigt hatte, der durch das Studium des Plato und des Alterthums überhaupt, dann weiter durch die ungeheuern religiösen und politischen Bewegungen des 16ten Jahrhunderts erweckt war. Siegreich war die Hierarchie durchbrochen; neue Welttheile entdeckt; in den Räumen des Himmels ungeahnte Gesetze und Wahrheit gefunden; mit dem grossen Verkehrsmittel geistiger Bestrebungen, der Buchdruckerei, seit geraumer Zeit das edle Werk der Volksbildung begonnen — was Wunders, wenn man alles Alte auf einmal von sich warf und mit ungemessenem Fluge der Phantasie sich ins Weite und Weiteste wagte? Jordano Bruno ist ein Sohn dieser Epoche; er ahnt das Leben der neuen Zeit, wo Vernunft und Wissenschaft allein den Reigen führen sollen und erhebt sich in gerechtem Stolz über die Beschränktheit derer, welche vom Egoismus an das zum Unrecht gewordene Recht des Bestehenden gefesselt werden. Aber so glühend auch sein Eifer für die Wahrheit sei; glühender noch ist seine Einbildungskraft, deren dichterische Conception gar oft der nüchteren Ueberlegung bei ihm den Rang abläuft. Er ist mehr Poet als Philosoph und wenn er philosophirt, mehr auf das Geltendmachen grosser Ideen durch glänzende Wendungen,

Digitized by Google

als durch klar entwickelte Gründe aus. Hat er daher auch die Wahrheit des copernicanischen Sonnensystems eingesehen, seine Beweise dafür sind falsch; hat er auch die Unhaltbarkeit aller bisherigen Philosophie deutlich erkannt, so ist es ihm doch unmöglich, durch eine That der Wissenschaft die neue Bahn nun selbst zu eröffnen. Zwar hat er das höchste Princip erfasst und sich einen bestimmten Begriff von dem nothwendigen Gange des philosophischen Denkens gebildet, aber grade dieses ist er nicht im Stande, wirklich in Anwendung zu bringen. So scheitert seine Philosophie am Mangel an Methode, worin der erste wesentliche Unterschied zwischen ihm und Spinoza liegt. Kaum ein Menschenalter nach Bruno führte Des Cartes, durch sein Hinlenken auf Methode die grosse Umwälzung in der speculativen Wissenschaft herbei, deren Früchte schon Spinoza ärntete; Bruno aber, der zwar die Vorschrift giebt, dass man in der Philosophie einer der Natur entsprechenden, nur umgekehrten Gang zu nehmen habe, dergestalt, dass wie in der Natur von einem höchsten Principe absteigend sich alles entwickele, so die Philosophie als Spiegelbild des Universums vom Untersten aufsteigend sich allmählig bis zum Höchsten emporzuheben habe [1]) — hat dieser seiner Vorschrift keineswegs in dem Sinne Folge geleistet, wie sie aufgestellt war, und überhaupt kein eigentliches System auch nur der Naturphilosophie zu Wege bringen können. Er geht vielmehr in seiner Metaphysik [2]) gleich

1) De la causa principio et uno, pag. 285 (ed. Wagner.). Prima dunque voglio, che notiate, essere una e medesima scala, per la quale la natura discende a la produzion de le cose, e l'intelletto ascende a la cognizion di quelle e che l'uno e l'altra procede da l'unità a l'unità passando per la moltitudine di mezzi. Hier könnte noch ein Zweifel sein, ob nicht Bruno neben der Analyse noch eine Synthese zulasse, aber pag. 287 erklärt er: andiamo complicando la moltitudine, come discendendosi a la produzione de le cose si va esplicando l'unità. Ne l'unità consista la sustanza de le cose, la quale va cercando l'intelletto. — Vgl. Anm. p. 314, woraus klar seine Meinung, wie oben angegeben, hervorgeht. Jacobi (Briefe üb. die Lehre des Spinoza) und Schelling mit ihm (Bruno pag. 186. fggl. vgl. pag. 226.) haben diess ungenau gefasst. Viel gründlicher Carriere u. Ritter.

2) Ich meine den eben erwähnten Dialog de la causa, principio et uno.

Digitized by Google

davon aus, die vier metaphysischen Principien des Aristoteles: Materie, Form, Ursache und Zweck einer Critik zu unterwerfen, deren Resultat zunächst ein Dualismus zwischen Materie einerseits und den drei andern zur Einheit verschmolzenen Principien andererseits, weiterhin aber eine völlige Vereinigung des materiellen und formellen (oder vernünftigen) Princips zur Folge hat, so dass er bald bei der absoluten Einheit angekommen ist. Die Idee des absoluten, unendlichen, universellen und unveränderlichen Einen, wie es das Princip jener Critik ist, beherrscht ihn denn auch so ganz, dass er es in den verschiedensten Formen und Beziehungen immer wiederholt [1]. Es ist ein apriorischer Monismus, der genau wie bei

(Wagner Opere di Jordano Bruno I, pag. 201 -292). Man muss bei Jord. Bruno drei Perioden und zugleich Gruppen von Schriften unterscheiden, 1) logische auf des Lullo ars magna gehende, in lateinischer Sprache; von Gfrörer gedruckt. 2) metaphysische, die von Aristoteles und Plato ausgehen; zu denen astronomische kommen: in italienischer Sprache, von Wagner herausgegeben. 3) neupythagoräische — noch nicht wieder gedruckt. Bartholmess, der verdienstvolle Biograph Bruno's, hat diese Scheidung nicht gehörig vollzogen und auch Ritter will gegen Carriere eine solche nicht anerkennen (Gesch. d. Phil. IX, pag. 605.).

1) De la causa pag. 275: è atto di tutto e potenza di tutto et è tutta in tutto; onde al fino, dato, che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno et il cognoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali etc. p. 286: Miglior e più puro è il modo di Pitagora che quel di Platone; per che l'unità è causa e ragione de la individuità e puntalità et è un principio più assoluto et accomodabile a l'universo ente. p. 287: L'intelletto — dimostra apertamente, come ne l'unità consista la sustanza de la cose, la quale va cercando o in verità o in similitudine. — La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto: la divina mente e la unità assoluta senza specie alcuna è ella medesimo lo che intende e lo ch'è inteso. Cosi dunque montando noi a la perfetta cognizione andiamo complicando la moltitudine come discendendosi a la produzione de le cose si va esplicando l'unità. Il discenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili; lo ascenso è da questi a quello. Per conchiudere dunque questa seconda considerazione dico che quando aspiriamo e ne forziamo al principio e sustanza de le cose facciamo progresso verso l'indivisi-

Digitized by Google

Spinoza in allem nur eine Substanz sieht, und das „was Differenz oder Zahl macht" [1], als blosses Accidens betrachtet; der zwar Modi der Substanz annimmt, aber den Modus von der Substanz durch eine in nichts zerfallende Distinction unterscheidet [2]. Hat nun Spinoza doch wieder zwei Attribute (gleichsam Manifestationen) der Substanz angenommen, Ausdehnung und Denken, die parallel aber genau unterscheidbar nebeneinander gehen, so findet etwas ähnliches bei Bruno nicht statt, der die Naturkraft und die Intelligenz, die Materie und die Form, die wirkende Ursache und den Zweck für als im Grunde nur ein und dasselbe ansieht, wie es in jenem Spruche heisst:

Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einemmale.

Es liegt dabei nahe, ihm gegenüber das Dilemma aufzustellen, dass entweder, wenn das absolute Eine wirklich ist, auch gar nicht von Form und Stoff, von Bilden und Gebildetwerden, von Ursache und Wirkung, überhaupt von Nichts mehr die Rede sein kann — denn das göttliche, unbewegte Eine ist ja wie er ausdrücklich sagt, alles in allem; oder aber dass wenn man noch verschiedene Dinge, wenn man Form und Materie — wenigstens in der Reflexion unterscheidet, das absolute Eine unmöglich alles sein und selbst alle Möglichkeit in sich verschlingen darf. Diesem Dilemma hält die brunonische Philosophie ebenso wenig Stich, als die spinozaische dem schon ihrem Urheber gemachten Einwurf, dass die göttliche Substanz als das vollkommene Wesen sich unmöglich, auch nur für die Phantasie, zu unvollkommenen Moden modificiren könne.

---

bilità e giammai credemo esser gionti al primo ente et universal sustanza, sin che non siamo arrivati a quell' uno individuo, in cui tutto si comprende.

1) Però profondamente considerando — troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura compleasione (de la causa etc. pag. 282. vgl. pag. 288.).

2) E questa è la differenza tra l'universo e le cose de l'universo; per che quello comprende tutto l'essere e tutti modi di essere. de la causa pag. 282.

Digitized by Google

Spinoza, sahen wir, griff es so an, dass er die Substanz in unendliche d. h. unendlich viele Attribute auseinanderfallen liess, wo uns das Wörtchen „unendlich" über die verlorne Ganzheit trösten soll; Bruno muss einen ähnlichen Weg einschlagen, indem er sagt, die bunte Fülle der Welt sei eben die Explication der einheitlichen Substanz oder Weltseele zu unendlichen Individualitäten [1]). Er hat sich dabei immer vorbehalten, unter dem absoluten Einen nur die Weltseele zu verstehen, die er aus Plato's Timaeus kennt, Gott selbst aber ganz aus dem Spiele seiner Gedanken lassen wollen [2]); indessen ist mit dieser Distinction auch nicht geholfen, wie er denn in seiner letzten Schrift de monade numero et mensura Gott und die absolute Einheit wirklich identificirt hat. So hat er denn in der That die Wirklichkeit der sinnlichen Welt keineswegs geleugnet, sondern sie vielmehr zu einer reinen Erscheinung des göttlichen Wesens gemacht [3]). Spinoza ist dagegen geneigt, die ganze äussere Welt für unwirklich, für einen blossen Schein unserer Phantasie zu erklären, aus dem wir uns in das reine Denken der unendlichen Substanz zu erheben haben [4]). Also treffen sich beide Philosophen nur in dem Punct, dass sie das absolute Wesen, welches der Eine als die Substanz oder Gott, der Andere als das Eine oder die Weltseele bezeichnet, zum letzten, höchsten und eigentlichen Gegenstand der Philosophie erheben, während sie sowohl über

1) L'essere espresso, sensibile et esplicato non è principal ragione de l'attualità, ma è una cosa conseguente et effetto di quella. — Quella dunque (la materia e la mente) che esplica lo che tiene implicato deve essere chiamata cosa divina et ottima parente, genitrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza. de la causa pag. 276.

2) De la causa etc. pag. 231.

3) Spaccio de la bestia trionfante II, pag. 121.

4) Plato's Mythen, vielleicht die tiefsinnigsten Productionen des griechischen Alterthums, fassen diese Trennung der Welt von Gott als historischen Vorgang (wie ihm folgend Schelling in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit), welche Trennung Spinoza durch erkenntniss-theoretische Scheidung von Intellectus und Phantasie sich klar zu machen sucht.

Digitized by Google

das Verhältniss der sinnlichen Welt zu diesem allgemeinen Princip, als auch über den Weg, wie man sich zu ihm erheben kann, verschiedener Ansicht sind. Bruno leugnet die sinnliche Welt wie gesagt nicht, sondern sieht sie für die angemessene und die Macht der einen schöpferischen Urkraft nach Aussen hin bethätigende Offenbarung derselben an: Spinoza hält sie für eine nur auf dem Zeugniss der niedern Vorstellungsart der Phantasie beruhende, dem reinen Denken gegenüber nichtexistirende Scheinwelt; er hat den Vorzug einer ausgebildeten Erkenntnisstheorie, welche ihm Mittel wird, das Räthsel der Welt in ein Räthsel des Erkennens umzusetzen.

Weiter erklärt Bruno, dass man sich, um zum Einen und Allgemeinen emporzusteigen, eben nur derjenigen analytischen Entwicklung der Begriffe, welche bei ihm zur pantheistischen Weltanschauung leitet, hingeben müsse — dann sei das Ziel erreicht; während Spinoza jene analytische Entwicklung zwar auch als emendatio intellectus vorschreibt, sie aber nur für den ersten Schritt zur Einigung mit dem absoluten Wesen erklärt, welche vielmehr erst aus dem siegreichen sittlichen Kampfe, dem Ringen mit angeborenen particularistischen Neigungen hervorgeht. Allerdings lässt sich über Bruno's ethische Ansicht nicht recht urtheilen, da er darüber nur vorläufige Bemerkungen in den Schriften spaccio de la bestia trionfante [1]) und de gli eroici furori hinterlassen hat; aber gerade dieser Umstand, dass der schreibselige Mann so wenig die Ethik bearbeitet und die in der erstern der eben angeführten Schriften vom Jahre 1584 enthaltenen »aufgezählten und geordneten Samenkörner seiner Moralphilosophie« [2]) zu keiner Blüthe und Frucht brachte, giebt Zeugniss davon, dass er sich eigentlich nur innerhalb der Naturspeculation bewegt, wie nach ihm noch Bacon und selbst Des Cartes. Er scheint an eine Seelenwanderung geglaubt zu haben, worauf auch sein cantus

1) Welche mit nichts weniger als mit dem Papstthum zu thun hat, wie man lange fabelte. Am besten darüber Carriere (phil. Weltanschauung pag. 391 folgg.)

2) Spaccio II, pag. 109.

Digitized by Google

Circaeus, der allerdings logische Zwecke verfolgt, hindeutet; im Spaccio malt er nach Art der Aristoteliker die sittlichen und und die unsittlichen Charactere, welche letztere eben von den ersteren vertrieben und ersetzt werden sollen (diess ist die Bedeutung des spaccio de la bestia trionfante, insofern die Laster durch allerhand Thiergestalten der Sternbilder versinnlicht werden); die Schrift de gli eroici furori feiert in frischer Gluth der Poesie die Erhebung der Seele zum absoluten Wesen durch die Begeisterung rein intellectueller Liebe. Gehen wir auf J. Bruno's Lebensumstände zurück, so werden wir es verzeihlich finden, wenn er das Philosophiren schon an und für sich als einen Heroismus betrachtet [1]: in seiner Lage war diess allerdings der Fall; aber wir werden ihm nicht beifallen, wenn er diesen Satz als allgemein geltenden aufstellt und das Speculiren zum ethischen Princip schlechthin macht. Nach ihm ist die Seele, deren Unsterblichkeit er mit beredten Worten anerkennt, ein zur Anschauung und Liebe des Absoluten berufenes Wesen. Beide Philosophen also bedienen sich des Begriffs der Intuition, den Spinoza durch die Vermittlung des Des Cartes und Augustinus von Plato hat, während Bruno ihn dem Plato, den er viel gelesen, unmittelbar verdankt. Da aber Bruno bei der blossen Theorie stehen bleibt, so sehen wir uns vergebens bei ihm nach der Lehre von der Freiheit um, sowie nach der vom Ursprung und Wesen des Bösen, vom Willen und von den Trieben — welchen Gegenständen Spinoza eine so vorzügliche Aufmerksamkeit zuwendet.

2. Plato steht gewissermassen in der Mitte zwischen Bruno und Spinoza. Nicht nur, dass er dichterisch und dialectisch-beweglich, wie Bruno, seine allgemeine Richtung aber gleich der Spinoza's eine ethische ist, sondern auch in Bezug auf seine Weltanschauung; denn wenn dem Spinoza die Dinge der Welt als solche nichts gelten, dem Bruno aber einen absoluten Werth haben als Darstellungen des Absoluten, so sieht sie zwar Plato auch an als Erscheinungen des

1) Spaccio II, pag. 226.

Digitized by Google

Absoluten, legt ihnen aber kein eigentliches Sein (μὴ ὄντα), das Attribut des Absoluten, bei, sondern lässt durch sie nur an dasselbe erinnert werden.

Vergegenwärtigen wir uns aber überhaupt den Character seiner Philosophie. Sie ist dialectische Ideenlehre; die Ideen selbst sind die Formen oder, da die Form auf dem Begriffe und dem Wesen beruht, die Begriffe der Dinge. Das System der Wissenschaft ist also ein System von Formen, die wir in reinen Urbildern einst geschaut, nun aber im Stande der irdischen Erniedrigung nur durch Dialektik erinnerungsweise in unsere Seele zurückzuführen vermögen. Plato streift also von vorn herein zwar die Materie ab, erklärt sie für das Unerkennbare und legt ihr nur einmal eine einigermassen philosophische Bestimmung bei; er führt uns zwar sogleich auf den Boden des Idealismus, der von ihm seinen Namen trägt — gleichwohl ist aber dieser Idealismus niemals ohne Bezugnahme auf die sinnliche Welt, deren seine künstlerische Phantasie sich vielmehr so erfreut, dass sie den Formen derselben ein ewiges Leben und eine allgemeine Bedeutung beilegt. Was hilft es da, dass er sinnliche und denkende Erkenntniss unterscheidet? Dass er davon spricht, man müsse nicht ruhen mit der Dialectik, sondern immer höher aufsteigen, indem man sich des Erkannten nur als eines Hülfsmittels zu weiterer Forschung bedient? Die Lehre von den Ideen als den an dem Sinnlichen vernehmbaren Formen ist die Gränze seiner Forschung. Das Gute selbst ist, wenn auch die höchste, doch nur eine Idee; wir erleben es nicht anders, als dass wir es anschauen. Wir erschaffen es uns nicht an uns und als uns selbst, sondern es tritt uns wie eine äusserliche Macht entgegen. Wir verhalten uns der Welt des Seienden gegenüber gewissermassen passiv; die innerste Thätigkeit des Geistes ist ausgeschlossen und das unendliche Wesen der menschlichen Freiheit nicht geltend gemacht.

Die Grösse Platos wird demnach nicht in den Resultaten seiner Forschung zu suchen sein; sie liegt vielmehr in der Art dieser Forschung selbst; in der geistigen Frische seiner Productionen, in der innigen Verschmelzung religiösen Be-

Digitized by Google

wusstseins und dialectischen Strebens — in seiner schöpferischen Liebe zur Wahrheit und Schönheit.

Auch bei Spinoza finden wir die von Plato angewendete, analytische Methode und zwar mit dem grössten Erfolge benutzt; aber das methodische Element tritt bei ihm in eben dem Masse zurück, als er sich bei Plato mit aller Lebendigkeit entwickelt. Mit Recht hält daher Schleiermacher die dialogische Form bei Plato für wesentlich. Dafür hat Spinoza wieder dem Spiele der Phantasie keinen Raum verstattet und wenn er auch die Materie in die denkende Betrachtung aufnimmt, so will er doch alsdann etwas anderes darunter verstanden wissen, als die Materie im gemeinen Sinne ist. Plato's Gott gefällt sich in der unendlichen Erschaffung von Ideen nach seinem Bilde; Spinoza giebt seinem Gott zwar auch unendlich viele Attribute, aber eigentlich kommt ihm doch alles so sehr auf die Einheit an, wie dem Plato auf die Fülle. Dieser sucht überall den Zweck in den Dingen, jenen führt seine Betrachtung stets auf die göttliche Ursache zurück. Demgemäss ist Plato Teleolog, Spinoza Causalist oder — Fatalist, wenn man will. Zwar sind bei letzterem die res Gedanken Gottes wie bei Plato, so wie auch die Materie in Gott gesetzt wird, aber gleichwohl ist der Realismus wesentlich die Schranke des Spinoza, wie er denn als Consequenz desselben selbst den Ideen, da sie ins Bewusstsein fallen und mithin eine Idee der Idee möglich ist, formale oder wie wir sagen objective Realität zuschreibt. Er fasst also alles als res; selbst Gott fällt in diese Sphäre der blossen Gegenständlichkeit, — daher seine Ruhe, das Unbewegliche seiner Weltanschauung, der Mangel alles Werdens bei ihm. Plato dagegen fasst alles als Gedanken und in seiner Lebendigkeit auf. In Bezug auf den Menschen, sein Erkennen und sittliches Verhalten setzt Plato die Ursache der menschlichen Verkehrtheit in ein vorweltliches Thun; Spinoza einfach in die Unwissenheit; jener will also die Welt von uns abstreifen und sieht erst aus dem irdischen Tode ein wahres himmlisches Leben für uns aufgehen; Spinoza hält das Leben des Weisen auch auf Erden für die wahre Seligkeit. Wie Plato

Digitized by Google

in der Ideenlehre die Fülle, Spinoza in der entsprechenden Substanzlehre die Einheit hervorhebt, so will dieser in der Psychologie und in der bei ihm eng damit verknüpften Politik die natürliche Gleichheit geltend machen, jener die natürliche Verschiedenheit der Menschen. Spinoza vereinigt den Verstand und Willen zum Denken, während Plato den *θυμὸς* und selbst die *ἐπιθυμία* neben dem *νοητικὸν*, nur diesem untergeordnet, aber wesentlich von ihm verschieden, bestehen lässt. Danach nimmt Plato seine drei, also von der Naturverschiedenheit sich herschreibenden Kasten im Staate an; während Spinoza allen Bürgern möglichste Freiheit und Gleichheit zuertheilt wissen will. Auch fasst der Grieche den Staat so, dass darin als in seiner wahren Substanz, der Einzelne aufzugehen habe, so dass, wenn auch die erste Bildung von dem allgemeinen Bedürfnisse des Menschen danach abgeleitet wird, der Staat, wenn er gebildet ist, nicht nur diesen Zweck erfüllt, sondern auch den Anblick eines in sich vollendeten Ganzen darbietet; während nach Spinoza nicht nur verschiedene Staatsformen philosophisch zulässig, sondern auch alle dazu bestimmt sind, dass jeder Einzelne darin sein selbsteigenes Wesen frei für sich hat, aber durch die andern unterstützt entwickeln könne. Die Philosophie der Geschichte hat keiner von beiden in Angriff genommen.

So gross nun auch die Verschiedenheit beider erscheint, im höchsten Sinne sind sie doch wieder eins. Die vernünftige oder reine Liebe zu Gott ist das beiden Philosophen gemeinschaftliche Grundprincip. Diese Liebe zu erreichen setzen beide als den eigentlichen und wesentlichen Zweck der Philosophie. Wen man aber liebt, mit dem will man eins sein: so liegt bei beiden die Beschuldigung des Pantheismus nahe, die gegen die Speculation so gern erhoben wird. Plato ist viel eher Dualist zu nennen, da er die Liebe zu Gott mehr als ein Anschauen desselben, die Einheit mit ihm mehr als ein ihm Aehnlichwerden gefasst hat. Dafür ist die Liebe bei ihm aber auch in eine grössere Ferne gerückt, sie ist nur Sache des Philosophen als Dialectikers: nach Spinoza macht sie unmittelbar das Wesen des Denkens aus, sofern es wirk-

Digitized by Google

lich ein Denken ist, das aber dem von den Ungehörigkeiten der Phantasie gereinigten Verstande sofort zu Gebote steht. Und was das allerwichtigste ist: der amor dei bleibt nicht bloss auf die absolute Substanz gerichtet, sondern macht sich auch practisch geltend im Verhalten zu den Mitmenschen. Hier ist der Punct der entschiedensten Ueberlegenheit Spinoza's über Plato: die metaphysische Speculation hat ausgesprochnermassen ein menschlich-sittliches Ziel erhalten, wodurch der Character der modernen Philosophie gegen den der alten entschieden ist [1]).

3. Immerhin wird es ein merkwürdiges Factum in der Geschichte der Philosophie bleiben, dass Fichte, welcher den ersten Wurf seines Systems im diametralen Gegensatz gegen Spinoza that, später immer mehr und mehr auf denselben zurückgekommen ist. Fassen wir Fichte der ersten Aufstellung seiner Ideen nach auf, wo er in Vergleich zu Spinoza gleichsam als der negative Pol desselben erscheint, wo der Gedanke des reinen Subjects ihn so beherrscht, wie den andern der des reinen Objects, so finden wir doch seine ganze Kraft in der Sittenlehre und ihn demnach in gleicher Grundrichtung des philosophischen Geistes mit Jenem. Aber wie verschieden macht sich dieser sittliche Trieb bei beiden geltend: bei dem Orientalen als die unbedingte Hingebung an das Absolute, bei dem Abendländer als die unendliche Thätigkeit aus Freiheit. Fichte's Sittenlehre ist die Lehre von der Pflicht; Spinoza's die Lehre vom höchsten Gut. Aber Fichte vermochte nicht, sich auf der schroffen Höhe des subjectiven Selbstbewusstseins zu behaupten, wo das Göttliche nur als eine ferne, hinzukommende moralische Weltordnung

1) Es leidet keinen Zweifel, dass Spinoza's Lehre vom amor intellectualis einen historischen Zusammenhang mit der platonischen habe. Spinoza hat sie aus Des Cartes' Gedanken — vgl. Epist. I, 35 — entwickelt, dieser sie dem Augustin, wie so vieles andere, entnommen. Augustin ist aber Platoniker, der bereits die Philadelphie, wenn auch in beschränkterem Sinne, hervortreten lässt. Durch Augustin ist also dem Sp. das Sittlich-practische dieser Idee mit in seine Philosophie verflösst.

Digitized by Google

gleichsam die Staffage bildet; der Mann, welcher wohl wusste, »dass man, wenn man das »Ich bin« überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss« [1]), wie denn Spinoza das cartesische cogito ergo sum auch überschritten hatte, gab dem drängenden Zuge entweder seines eigenen Innern oder der weitereilenden deutschen Philosophie soweit nach, dass er in seinen letzten Arbeiten erklärte, nur das Absolute sei wahrhaft, alles andere nur Bild desselben und verhalte sich zu seinem ersten und eigentlichen Sein als Schein [2]). Auch die Kategorie des Lebens, die Fichte zuerst in der Bestimmung des Menschen, sodann grössern Massstabes in der Anweisung zum seligen Leben geltend machte und endlich in den Vorlesungen über die Staatslehre ihrem vollendeten und reinsten Gehalt nach aufstellt, gemahnt uns an Spinoza's intellectuelle Liebe zu Gott, wie Fichte sich auch wirklich des Ausdruckes Liebe, die aber dasselbe wäre mit einer durchsichtigen und sich immer gleich klaren Flamme der Erkenntniss, bedient hat. Ist demnach der höchste Einheitspunct bei beiden der, dass sie das unbedingte Eingehen auf das Absolute mittelst einer consequenten Erhebung des Denkens als den eigentlichen Zielpunkt des sittlichen Strebens betrachten, so bleibt Fichte doch wiederum immer insofern Idealist, als er das Sein Gottes stets nur als Thatsache der Erkenntniss fasst, während sich Spinoza von dieser Thatsache der Erkenntniss auf das Sein Gottes in seiner Wirklichkeit richtet. Dies Streben Spinoza's, die Wirklich-

1) Grundlage d. ges. Wissenschaftsl. pag. 15.

2) Staatslehre (s. Werke B. 4.) pag. 381: Wie auf den obigen Standpuncten, so wollen wir auch auf diesem letzten und höchsten die Ansicht der Wissenschaftslehre deutlich aussprechen, uns anschliessend an eine gewisse Ansicht: — Gott ist. — Was ausserdem noch zu sein scheint, scheint eben nur zu sein, in der Erkenntniss nämlich. Keine Welt, ausser in ihr, weil sie eben ist Bild Gottes und als Bild überhaupt verstanden wird. Gott selbst ist in der Erkenntniss, aber nicht als ein unmittelbar in ihr Gegebener, in ihr Gesetzter, sondern nur durch das Verstehen der Erkenntniss selbst, eben als das, als was wir es hier verstanden haben u. s. w.

Digitized by Google

lichkeit wie sie ist, auszuführen, soll ihm aber nicht zum Vorwurf gereichen, wie er sich denn doch ausdrücklich noch durch sein Ideal des Weisen, womit er in fast stoischer Weise die Ethik schliesst, dagegen verwahrt hat, als ob er die nur verständige und bloss reflectirende Erkenntnissweise für die eigentliche hielte und nicht vielmehr immer die speculative, die mit ewiger Nothwendigkeit und mit der Anschauung des Göttlichen einherschreitet, als die eigentliche Aufgabe des ächten, philosophischen Menschen im Sinne habe. Fichte nun ist wiederum in sofern Weiterbildner des Spinozismus geworden, als er nicht nur die vollkommnere Methode des Philosophirens wiederbelebte, sondern überhaupt encyclopädischer und universeller zu Werke ging, wie es der reiferen Entwickelung der Wissenschaft angemessen war. Wenn daher bei Spinoza nur eine Kategorie, die des Seins, in strengem Monismus waltet, die des Werdens aber wenigstens von Gott ausgeschlossen ist, so strebt Fichte dagegen die Lebendigkeit als das Characteristische des Geistes und damit das, was man eine Persönlichkeit Gottes nennt, geltend zu machen. Namentlich hat sich auch bei ihm die christliche Idee der Gemeinschaft im Staatsleben mit mehr Innigkeit und tieferer Gemüthlichkeit der Auffassung Bahn gebrochen, als diess bei Spinoza der Fall ist, dessen ut omnes veluti una mente ducantur, Fichte erst commentirt und durch die Idee der Pflicht der Hingebung begründet. Uebrigens philosophirten beide, wie sie lebten: der Deutsche überall unter der Fahne der geistigen Freiheit, die unverholene Derbheit seines Characters im Feuereifer des Kampfes ausprägend; der Morgenländer sich in die stille Tiefe seiner Seele versenkend, die in treuer Hingebung an das Gottesbewusstsein — dessen, der da ist — ihren Frieden und ihre Weisheit hat.

4. Erheben wir uns noch zu einer allgemeinen Bemerkung über unsern Denker, so scheint sein hauptsächliches Verdienst zunächst darin zu bestehen, dass er der anthropomorphistischen Auffassung von Gott in der Philosophie ein Ende gemacht[1]) oder mit andern Worten, dass er allen

1) Sp. ist sich dessen auch vollkommen bewusst: man sehe den wich-

Dualismus in Bezug auf Gott aufgegeben habe. Dass beides im Grunde Gleiches bedeute, wird bei näherer Betrachtung Niemandem entgehen; wie aber beim Aufgeben der dualistischen Ansicht der Pantheismus vermieden werden könne, ist weniger klar. Spinoza half sich nun, wie auseinandergesetzt, dadurch, dass er den Pantheismus, das eigentliche Ἓν καὶ πᾶν gleich dem Parmenides in eine reine Intellectualanschauung verlegte, der eine über dem Gegensatze von Idealem und Realem erhabene Sphäre entspricht; welche Intellectualanschauung ihm als ein allerdings erreichbares Ideal vorschwebt, wie auch Kant ein solches Ideal lehrt, aber als unerreichbar — als blosse Form der Vernunft. Der Pantheismus findet sich bei Spinoza also vor als Postulat des Denkens, nicht als unmittelbare Denkweise selbst; daher seine wirkliche Ansicht der Dinge, wie seine Psychologie ausweist, gar sehr von dem durchdrungen ist, was er die mangelhafte Auffassung durch die Phantasie nennt. Jenes Ideal des Absoluten nun, das Erbtheil der Eleaten, dem Bruno als Opfer fiel, weil er es von der Welt und den fanatischen Vertretern des Weltlichen nicht fern genug gehalten, ist durch Spinoza der neuern Philosophie wieder erworben worden; es muss — kein Missbrauch desselben darf beirren — als unverrücktes Ziel des wissenschaftlichen Strebens ihr verbleiben. Ja, hat doch schon Spinoza durch die Idee der Liebe den Weg angedeutet, der wie eine Brücke aus der Auffassung des rein und allein-Seienden in die Erscheinungswelt hinüberleitet.

Ferner aber, um gleich auf die andere Seite hinüberzugehen, ist Spinoza nicht weniger gross durch die Auffassung der unmittelbar gegebenen Welt, vor allen des natürlichen, sündhaften Menschen in seinen Schwächen und Leidenschaften, die er mit so tiefer Wahrheit erörtert, dass sein drittes und viertes Buch der Ethik als ein allgemeiner Commentar des menschlichen Thuns, nämlich als Canon der wahrschein-

---

tigen Appendix libr. I. Eth. Die ihm zum Vorwurf gemachte Verwechselung Gottes mit der Welt lehnt er ausdrücklich ab Epist. XXI, pag. 440 (ed. Paul.). Fichte thuts für sich, Staatslehre p. 387, 371.

Digitized by Google

lichsten Handlungsweise, wie wir ihr im menschlichen Leben begegnen, angesehen werden darf. In der Politik und im Naturrecht endlich, — eine practische Richtung des Philosophen, die noch immer nicht gehörig gewürdigt wird, während man nicht unterlässt, sich mit seiner Metaphysik abzugeben, — ist ein maassvoller Liberalismus aufgestellt, der zwischen dem antiken Zwang des Gemeindelebens und dem völligen Atomismus im politischen Dasein des Mittelalters hindurchstrebend, einerseits zwar die Staatsmacht mit aller Energie ausgerüstet, andererseits aber doch wieder die freie Bewegung des Einzelnen zugelassen wissen will. Denn Hauptsache bleibt immer die doch nur durch subjective Besinnung mögliche Erkenntniss der Einheit, die das Denken mit der ganzen Natur hat, welche Erkenntniss, indem sie am Ende der Ethik als geistige Liebe zu Gott erscheint, den überhaupt höchsten Standpunct bezeichnet, welchen die Wissenschaft der reinen Idee und demgemäss die Wissenschaft des Sittlichen einzunehmen hat.

Anhang

über Spinoza's hebräische Grammatik.

(Der Verfasser dieser schätzbaren Abhandlung, welche zur Characteristik Spinoza's wesentlich beiträgt, ist der Privatdocent Dr. Bernays zu Bonn.)

Spinoza mag früh darauf geführt worden sein, selbständig über hebräische Grammatik nachzudenken, die bei den portugiesischen Juden einen Hauptheil des Jugendunterrichts ausmachte. Das siebente Capitel des tractatus theologico-politicus, welches die Bibel allein aus ihr erklärt wissen will, verlangt als nothwendige Vorbedingung zu einer solchen Erklärungsweise die Abfassung einer Geschichte der Bibel, deren erster und wesentlichster Abschnitt eine Geschichte

der **hebräischen Sprache** enthalten müsse [1]). Wie der Herausgeber seiner nachgelassenen Werke berichtet [2]), trug er sich lange mit dem nicht zur Ausführung gekommenen Vorhaben, eine hebräische Grammatik nach mathematischer Methode auszuarbeiten. Das uns vorliegende, unvollendete [3]) compendium grammatices linguae hebraeae entstand — wie ebenfalls der Herausgeber angiebt [4]) — auf Veranlassung von Freunden Spinoza's, die ihn um einen Leitfaden zum Unterricht im Hebräischen angingen. Diese Freunde redet er im Verlauf des Werks mehrmals persönlich in einer Weise an [5]), welche darauf deutet, dass er die Schrift in dieser Form nicht zur Veröffentlichung bestimmte. Er fügt sich ihrem praktischen Bedürfniss darin, dass er der hergebrachten Anordnung des Stoffes folgt, soweit es ihm seine Grundansicht irgend erlaubt; und weil die Freunde schon mit der Grammatik anderer Sprachen vertraut waren, findet er es — was wir nur bedauern können — nicht nöthig, sich über das der hebräischen Grammatik mit denen anderer Sprachen Gemeinsame näher auszulassen [6]).

Die äusseren veranlassenden Umstände sind also Ursache,

---

1) §. 15. Historia scripturae continere debet naturam et proprietates linguae, qua libri scripturae scripti fuerunt. — Certum est **historiam linguae Hebraicae prae omnibus** necessariam esse. Vgl. §. 50.

2) pag. 265. T. III. ed. Bruder, welcher der Eintheilung in Capitel die in §§. hinzu gefügt hat: In animo semper habuit Hebraeam grammaticam **more geometrico** demonstratam luci exponere.

3) Der etymologische Theil ist vollendet bis auf die Adverbia, Partikeln, Interjectionen, und die (VI, 3, 12, 17, 18) versprochene Tabelle der Nominalformen. Dass er der Syntax eine eingehende Behandlung zugedacht hatte, geht aus den syntaktischen Bemerkungen hervor, die unter Verweisung auf einen besondern Abschnitt über die Syntax im etymologischen Theil gelegentlich vorkommen IX, 14, 22; X, 11; XII, 10; XVI, 11; XVI, 2. 5.

4) p. 276.

5) IX, 30: **Vos** monere volo. XVII, 5: **videbitis** infra. XXXI, 22: haec **vobis** longe clariora fore credo.

6) XIII, 2: Quia iis tantum, qui in aliis linguis versati sunt, scribo, mitto hic explicare, quid tempus et quid modus sit.

Digitized by Google

dass wir in dem Compendium die spinozistische Ansicht über das Wesen von Sprache überhaupt und über die Eigenthümlichkeit des Hebräischen nicht in adaequater, wissenschaftlicher Form vorgetragen finden. Aber auch durch die nachgiebigere Darstellung blickt noch erkennbar genug der strenge, das Viele in die Einheit sammelnde Systematiker; ja noch mehr, man gewahrt bald, dass in dem Compendium dem gegebenen Sprachstoff der Stempel desjenigen Systems aufgeprägt wird, welches in der Ethik entwickelt ist.

Spinoza hat selbst wiederholt und nachdrücklich den Grundgedanken hervorgehoben, aus welchem alle ihm eigenthümlichen Ansichten über den Bau der hebräischen Sprache entspringen, und in dem zugleich der Einfluss des Systems der Ethik unverkennbar zu Tage tritt. Wie in der Ethik die Eine Substanz in ihren Attributa und Modi Alles ist: so kennt Spinoza in der hebräischen Grammatik keine Vielheit verschiedener, gleichberechtigter Redetheile, sondern nur Einen, das Nomen [1]. Nomen ist jedes Wort, welches ein vom Verstand aufgefasstes Etwas bezeichnet. Ein solches Etwas ist aber entweder ein Ding, Attribut, Modus, Beziehung eines Dinges, oder eine Handlung, Modus und Beziehung einer Handlung [2]. Hiernach ergeben sich folgende Bestandtheile der Sprache:

I. Das Dingwort (nomen rei), Substantiv, zerfallend in

1) V, 1: Omnes hebraeae voces, exceptis tantum interiectionibus et coniunctionibus et una aut altera particula, vim et proprietates nominis habent. VIII, 30: Ceterum hic iterum atque iterum vos monere volo, ut ea, quae cap. 5 dicta sunt de nomine, animo perpendatis. Nam nemo magno cum fructu hanc linguam colere poterit, nisi id, quod ibi diximus recte percipiat, quod scilicet tam verba quam participia, quam praepositiones, quam denique adverbia pura puta apud Hebraeos sint nomina.

2) V, 8: Per nomen intelligo vocem, qua aliquid, quod sub intellectum cadit significamus vel indicamus. Quum autem quae sub intellectum cadunt sint vel res rerumque attributa, modi et relationes vel actiones, actionumque modi et relationes, hinc nominum genera facile colligimus.

Digitized by Google

Eigennamen und Appellativum, und das stellvertretende Pronomen.

II. Das Attributwort, Adjectiv.

III. Das dingliche Moduswort [1]), Partizip.

IV. Das dingliche Beziehungswort (nomen relativum), Präposition.

V. Das Handlungswort (nomen actionis), Infinitiv [2]).

VI. Das den Modus und die Beziehung der Handlung bezeichnende Wort, Adverbium.

Dass alle diese Wörter Nomina seien, soll nichts anderes heissen, als dass sie Alle die Eigenthümlichkeiten des Nomen haben, Genus, Plural, Rection, Artikel, Declination, soweit die Natur des durch die jedesmalige Art des Nomen bezeichneten Etwas es erlaubt. Sonach kann Genus nur bei Nomina von Dingen eintreten, die geschlechtlich verschieden sind [3]), also bei Substantiv und Pronomen, ferner bei den auf die Dingwörter bezogenen Adjectiva und Partizipia [4]), endlich bei den, von Spinoza als Adjectiva des Subjects aufgefassten [5]), Verbalformen des Präteritum, Futurum, Imperativ, die durch Suffixe und Präfixe das Genus bezeichnen.

---

1) XXXIII, 1: Participia adiectiva sunt, quae actionem vel omne quod verbo significari solet tanquam rei affectionem vel modum cum relatione ad tempus exprimunt.

2) V, 5: Hoc apprime notandum, quod modus quem infinitivum Latini vocant, apud Hebraeos purum putum nomen sit, qui propterea infinitivus nec praesens nec praeteritum nec absolute ullum tempus agnoscit.

3) VII, 1: Nomina, quibus mares significantur, vel res, quae ad mares pertinent, masculina sunt, haec autem, quibus feminae vel res quae ad feminas pertinent, feminina.

4) VIII, 7: terminationes femininae proprie sunt adiectivorum et participiorum, nimirum quia unum idemque nomen adiectivum attributum est, quod iam ad marem iam ad feminam refertur ideoque unumquodque duabus terminationibus indiget quod in substantivis locum non habet. cf. VII, 10.

5) XIII, 6: Patet infinitivorum formulas esse veluti adiectiva substantivata, sed quando tempore et persona determinantur, veluti adiectiva esse quae cum suo nominativo tanquam cum substantivo convenire debent genere numero et casu. cf. ibid. 8, 17. XIV, 6.

Digitized by Google

Von der **Pluralisation** sind ausgeschlossen die Eigennamen, Infinitive und Adverbien. „Denn jedes einzelne Individuum hat seinen Eigennamen für sich, so wie auch jede einzelne Handlung; und daher kommt es, dass die Eigennamen, der Infinitiv (Handlungswort) und die Adverbien, weil sie gleichsam die Adjective der Handlungen sind und mit ihnen in der Zahl congruiren müssen, nur im Singular gebraucht werden" [1]. Dagegen werden alle übrigen Arten des Nomen pluralisirt, die Appellativa, Pronomina, Adjectiva, Partizipia, die als Adjectiva des Subjects geltenden Präterita, Futura und Imperativa, und endlich, worauf Spinoza als auf eine von ihm zuerst erkannte Wahrheit vorzügliches Gewicht legt, auch die Präpositionen. In Betreff der Präpositionen weist er zuvörderst aus den vorliegenden Quellen die sprachliche Thatsache nach [2], dass sie sowohl im status absolutus als im status constructus pluralisirt werden, und sucht dann diese Thatsache, welche »Vielen ungereimt erscheinen möchte« [3], begrifflich zu erklären. Man könnte nämlich einwenden: »da ja die Präpositionen als nomina relativa die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge bezeichnen, Beziehungen aber keine Arten sind, die mehrere Individuen unter sich befassen, so dürften sie eben so wenig als die Eigennamen pluralisirt werden.« Darauf wird geantwortet: »Im pluralisirten status absolutus des Plurals bezeichnet die Präposition nicht die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge, sondern die Beziehungen an sich gedacht, Raum oder Zeit in Beziehung zu einem Dinge [4]. Im status constructus aber bedeutet der

1) V, 7: unumquodque individuum suum sibi tantum habet nomen proprium ut et unaquaeque actio, atque hinc fit, ut nomen substantivum proprium, ut et infinitivus et adverbia, quia quasi adiectiva actionum sunt, quibuscum debeant numero convenire, non nisi singulari numero exprimantur.

2) IX, 15. X, 5, 6.

3) X, 2. Quod pluralem habeant numerum multis forsan absurdum videbitur. Sed quidni, quum revera sint nomina? At dices relationes non esse species quae plura individua sub se habent, adeoque hoc cum nomine proprio commune habere quod careant plurali.

4) X, 8: Praepositiones in statu absoluto nihil sunt quam ipsae relatio-

Digitized by Google

Plural, dass die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge vielmal gedacht oder verstärkt ausgedrückt werden soll« [1]). — Die Adverbia dagegen, obgleich sie auch Nomina sind, werden nicht pluralisirt. Denn der bei den Präpositionen den Plural des status absol. rechtfertigende Grund, das Auffassen der Beziehung an sich, fällt bei den Adverbien weg, da sie ja die modi actionis bezeichnen, also nur in Beziehung auf die Handlung gedacht werden können [2]). Damit wäre jedoch noch nicht der andere, bei den Präpositionen den Plural rechtfertigende Grund, der verstärkte Ausdruck, ausgeschlossen. Werden ja im Lateinischen z. B. die Adverbia verstärkt, benigne, perbenigne. Aber wenn das auch die Lateiner thun, den Hebräern scheint es ungereimt. Und mit Recht. Denn die Präpositionen, die Beziehungen bezeichnen, sind Substantiva, mithin kann auf sie das Attribut des Starkseins bezogen, können sie verstärkt werden; die Adverbia dagegen, welche nur modi actionis bezeichnen, sind gleichsam die Adjectiva der Verba; wollte man ihnen das Attribut des Starkseins geben, sie verstärken, so hiesse das nichts anderes, als einem Attribut ein Attribut geben, ein Adjectiv auf ein Adjectiv beziehen. Viel passender bezeichnen daher die Hebräer den verstärkten modus actionis vermittelst ihrer Verbalbildung.

---

nes abstracte conceptae sive expressae, sed tum non tam relationem, quam locum vel tempus cum relatione ad aliquam rem exprimunt.

1) X, 5: Ipsae etiam praepositiones in statu regiminis, hoc est, quatenus relationes indicant, tam in singulari, quam in plurali declinantur, quod fit, quia vel relatio multoties concipi vel quia intensius exprimi debet.

2) X, 9: Nec possunt adverbia, sicut praepositiones abstracte concipi, ut per se notum est; et quamvis Latini etiam adverbia saepe intendant ut perbenigne, multo mane, adeoque hac de causa etiam deberent apud Hebraeos in plurali numero, ut praepositiones solent, exprimi, hoc tamen Hebraeis absurdum videretur. Nam praepositiones, quia relationes indicant, possunt, ut nomina substantiva, attributa habere, sive intensius exprimi. At adverbia, quia actionis modi sunt, adiectiva quasi verborum sunt. Eadem igitur intendere nihil aliud esset quam attributorum attributa excogitare sive adiectivis adiectiva addere.

Digitized by Google

Rection findet bei allen Arten des Nomen Statt. Eine jede Sache kann entweder für sich (absolute) [1], oder, eindringlicher und deutlicher, in Beziehung auf Anderes bezeichnet werden. In dem Satze: »Die Welt ist gross« steht »Welt« im status absolutus, »die Welt Gottes ist gross« im status relativus, der auch status regiminis genannt wird. Die grammatische Form dieser relativen Bezeichnung hat sich ursprünglich für die Infinitive (nomina actionis) und die, Handlungen als Affectionen der Dinge darstellenden, Partizipien ausgebildet, weil Handlungen schwer ohne Beziehung auf den Handelnden oder Leidenden deutlich gemacht werden, weshalb auch diese Arten des Nomen selten im status absolutus vorkommen, während die Substantive ursprünglich und vorzüglich dazu dienen, die Dinge für sich, nicht beziehungsweise zu bezeichnen, wie ja die Eigennamen nie im status regiminis stehen [2]. Die Belege, dass, mit Ausnahme der Eigennamen, alle Arten des Nomen, und vorzüglich die Präpositionen, als nomina relativa, in den status regiminis gesetzt werden, enthält eine Tabelle [3], in welcher wir nur Beispiele für den status regiminis der Verbalformen des Präteritum, Futurum und Imperativ vermissen, die ja als Adjectiva des Subjects aufgefasst werden sollen [4].

Der Artikel dient dazu, ein Individuum oder mehrere als bestimmte und bekannte aus der Menge der unbestimmten

---

1) VIII, 1: Res vel absolute significantur vel ad alias relatae, ut clarius et expressius indicentur. Ex. gr. mundus est magnus, mundus in statu absoluto significatur; at mundus Dei est magnus, tum mundus est in statu relativo, quo efficacius exprimitur vel clarius indicatur atque hic status regiminis vocatur.

2) VIII, 8: Variationes, quas in statu regiminis nomina patiuntur, originem ducunt a mutationibus infinitivorum et participiorum. — ibid. 9: Adde quod primus et praecipuus nominis substantivi usus sit res absolute non autem relative indicare. Hoc enim nominibus propriis repugnat, quaeque adeo numquam in statu regiminis reperiuntur; at actiones vix absque relatione agentis vel patientis explicantur, et ideo rarius in statu absoluto reperiuntur.

3) IX, 22.

4) S. oben.

Digitized by Google

und unbekannten hervorzuheben [1]). Einerseits kann er also nur bei den Arten des Nomen eintreten, bei welchen eine Vielheit denkbar und also ein Plural möglich ist d. h. bei Appellativen, Partizipien und Adjectiven. (Ueber das Nichtvorkommen des Artikels bei den Verbalformen des Praeteritum, Futurum und Imperativ, die ja als Adjective gelten sollen, erklärt sich Spinoza nicht.) Die vom Plural ausgeschlossenen Eigennamen, Infinitive und Adverbien haben daher auch einen Artikel. Andrerseits aber kann auch von den eine Pluralisation zulassenden Nomina keines den Artikel bekommen, das im status regiminis steht. Denn der Artikel soll den durch das Wort bezeichneten Gegenstand als klar und bekannt darstellen, der status regim. aber zeigt an, dass der Gegenstand erst noch durch einen andern erklärt und bestimmt werden solle. Also können auch die Präpositionen in ihrer gewöhnlichen Bedeutung, wenn sie die Beziehung eines Dinges zu einem andern Dinge, nicht die Beziehung an sich bezeichnen, wo sie dann immer im status regiminis stehen, keinen Artikel bekommen, obgleich sie pluralisirt werden.

Die Declination wird im Hebräischen nicht durch Suffixe gebildet, sondern durch Vorsetzung gewisser Praepositionen, die, obgleich sie als Nomina alle grammatisch den Genitiv regieren müssen, doch durch ihre begriffliche Bedeutung alle Casus bezeichnen, ungefähr wie im Griechischen der Genitiv den Ablativ ersetzt [2]). Dass diese Art der De-

1) IX, 1: Nomine appellativo vel individuum unum vel plura vaga, vel unum vel plura certa et nota significare volumus etc. Ibidem 3: Usus istius (articuli) tantum locum habere potest in appellativis, adiectivis et participiis, at non in propriis neque in infinitivis neque denique in adverbiis, quia his nunquam nisi rem singularem, non autem plura eiusdem generis significamus, et quod ad relativa attinet ea nunquam absolute sed solo regimine indicantur. Nam et hoc apprime notandum est, quod nunquam nomini, quando genitivum regit, praefigatur. Ibidem 12: Praepositiones vix in statu absoluto concipi possunt et ideo cum articulo nunquam declinantur, nam articulus plerumque rem iam explicatam et notam supponit, regimen rem per genitivum explicandam et determinandam h. e. rem nondum notam.

2) IX, 4: Quia nomina omnia apud Hebr. indeclinabilia sunt, exprimun-

Digitized by Google

clination bei **allen** Arten des Nomen angewendet werde, wird in Tabellen belegt, in welchen wir abermals Beispiele für die Declination der Verbalformen vermissen [1]).

Hiermit sei denn das in den verschiedenen Theilen der Schrift Zerstreute um den einen mit dem System der Ethik zusammenhängenden Grundgedanken so versammelt, dass auch einem der hebräischen Sprache nicht Mächtigen die Uebersicht leicht werden wird. Der ins Einzelne gehende Nachweis, in wiefern die aufgestellte Theorie aus den Spracherscheinungen entwickelt sei, oder diese Erscheinungen erst in die Theorie gepresst worden, hätte sich jedoch an einen des Hebräischen kundigen Leserkreis [2]) zu wenden und würde also in dem Anhang zu diesem Buche nicht am Orte sein.

---

tur casus plerumque sola praepositionum quarundam significatione; dico **significatione**. Nam praepositiones genitivum (nomina enim sunt) revera regunt. Sed sicut apud Graecos praepositiones ablativi genitivum regunt et sola earum significatione genitivus locum obtinet ablativi, sic apud Hebr. omnes genitivum regunt et sola earum significatione genitivus locum reliquorum casuum obtinet.

1) IX, 7—21.

2) In einer auf solche Leser berechneten Würdigung müssten dann auch viele für den damaligen Stand der Forschung überraschend helle Blicke hervorgehoben werden, die sich auf den allgemeinen wie auf den speciellen Theil der Grammatik richten; z. B. der über die Grammatik seiner Zeit ausgesprochene Tadel, VII, 2: plures sunt, qui scripturae at nullus qui linguae Hebraeae grammaticam scripsit. vgl. XVII, 9 und XV, 2: Nescio an crediderint finem scripturae esse linguam, non res docere. Nur hat Sp. sich nicht genau vor dem entgegengesetzten Extrem gehütet und jede noch so vereinzelte Erscheinung unter Anwendung einer unbeschränkten Analogie zur Regel verallgemeinert (VIII, 5; X, 4; VIII, 11, 16; XIV, 3.), obgleich er wiederum es nachdrücklich ausspricht, dass sich in der Bibel verschiedene **Dialecte** fänden (II, 15; VIII, 4.). Seine Lehre von dem Wandel der Vocale (VI) verdient eine aufmerksame Prüfung, und wenn er auch in Betreff der Accente einen etwas vornehmen Ton annimmt (eorum minutias pharisaeis et otiosis masorethis relinquo IV, 4.), so hat er doch den Einfluss derselben auf die Wort-

Digitized by Google

Nur diess sei also hier in aller Kürze bemerkt: erstens, dass kein des Hebräischen Kundiger sich gegen die Einsicht verschliessen wird, dass die Praepositionen im Hebräischen als Nomina behandelt werden. Keiner wird aber das Verfahren des Spinoza billigen können bei dem künstlichen Eliminiren des Verbum aus der Zahl der Redetheile und der Auffassung der Formen des Praeteritum, Futurum und Imperativ als Adjectiva des Subjects, trotzdem dass die Nominalrection, Artikel und Declination sich gar nicht bei ihnen finden, Genus und Pural aber in ganz anderer Weise als bei den Adjectiven bei ihnen bezeichnet werden. Grade in der hebräischen Sprache, für die selbst Spinoza anerkennen muss, dass alle Substantiven aus Verbalformen gebildet werden [1], muss ein solches Verfahren als eine Gewaltthat erscheinen, zu welcher sich nur der Philosoph entschliessen kann, der in der Welt seines Systems kein in Bewegung begriffenes Werden findet und deshalb ihm auch in der Sprache eine ausgebildete Bezeichnung nicht zugestehen mag. Und endlich erklärt das sich Hinstellen des Particips als eines besondern Redetheils neben dem Adjectiv wiederum grade in der hebräischen Sprache, wo die Identität beider so sehr in die Augen springt, nur aus dem Schema des philosophischen Systems, welches Attribut und Modus scheidet und für letzteren nun ein besonderes Fach in der Sprache bereiten muss. Die Thatsache des Ineinanderfliessens beider hat auch Spinoza nicht geleugnet; er erklärt jedoch die Partizipialbedeutung für die ursprüngliche und der adjectivische für eine degeneratio [2], ähnlich wie er die verschiedenen Conjugationen einen allen Sprachen gemeinsamen »Fehler« [3] nennt.

bildung gebührend anerkannt und mit der ihm eignen Klarheit dargestellt.

1) VIII, 8: nam omnia nomina hebraica (ut omnibus huius linguae peritis notum) ex verborum formulis formantur.

2) XXIII, 8 u. 9.

3) XIII, 13: non omnia infinitiva (quod vitium omnibus linguis commune est) eodem modo coniugantur.

Druck von F. P. Lechner in Bonn.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google